

DU MÊME AUTEUR

- I. — Textes et traductions concernant la mystique islamique
 AL-HALLAJ, « KITAB AL-TAWASSIN », Paris, Geuthner, 1913
 QUATRE TEXTES INÉDITS RELATIFS A AL-HALLAJ, Paris, Geuthner, 1914
 LA PASSION D'AL-HUSAYN-IBN-MANSOUR AL-HALLAJ, MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM, 2 volumes, avec XXVIII planches et un index, Paris, Geuthner, 1922
 « DIWAN' » poétique d'AL-HALLAJ (*en préparation*)
- II. — Documents archéologiques et philologiques
 Le château d'al-Okhaidir (près Kerbela), ap *C R Acad des Inscr*, 5 mars 1909
 MISSION IN MÉSOPOTAMIE (1907-1908), t I (EL-OKHAIDER), t II (ÉPIGRAPHIE ET TOPOGRAPHIE HISTORIQUE DE BAGDAD, Le Caire, 1910-1912 (2 vol fol, avec 91 planches, t XXVIII et XXXI des *Mém de l'Institut fr d'Archéol Orientale*)
 Notes sur le dialecte arabe de Bagdad (avec notation mélodique de dix chansons), ap *Bulletin Institut fr Arch. Or du Caire*, t XI, 1912
 Note sur la métrique des « mowashshahdt », ap *Revue du monde musulman*, t XXXIX, 1920
 Six plats de bronze, de style mamelouk, ap *Bull Inst fr Arch. Or du Caire*, t X, 1911
- III. — Etudes sociologiques
 LE MAROC DU XVI^e SIÈCLE, D'APRÈS LEON L'AFRICAIN (avec 30 cartes), Alger, 1906 (t I des *Mémoires de la Société Historique Algérienne*)
 Esquisse d'une bibliographie garmate, ap « *Oriental studies* » offerte à E. G. Browne, Cambridge, 1922.
 Les corps de métiers et la cité islamique, ap *Rev internat de sociologie*, 1920
 Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam, ap « *Syria* », 1921
 Dante et l'Islam (examen de la thèse d'Asin Palacios), ap *Rev du monde musulman*, vol XXXVI, 1919
- IV. — Questions contemporaines
 Analyses périodiques de presse arabe, ap *Rev du monde musulman*, 1909-1911
 Introduction à l'étude des revendications islamiques, id, vol XXXIX, 1920 (trad en anglais)
 Le Sionisme et l'Islam, ap. *Rev internat. de sociologie*, 1921 (trad en anglais)
 In memoriam Sir Mark Sykes, ap. *Rev du monde musulman*, vol XXXVI, 1919.
 L'Arabie et le problème arabe, ap *Rev internat de sociologie*, 1922
- V. — Publiée en arabe
 TARIKH AL-ISLAHAT AL-FALSAFIYAH AL-'ARABIYAH (cours professé en 1912-1913 à l'Université Egyptienne), autographe au Caire
 « ANTHAL BACHDADIYAH LIL-TALAQANI » (recueil commenté de proverbes populaires du XI^e siècle de notre ère), Le Caire, 1915.
 Mullaqa al-adabayn (conférence prononcée à l'Ecole de Droit de Damas le 24 nov. 1920) publiée ap *Majallat al-majma' al-'ulmi al-'arabi*, Damas, 1921.

LE LEXIQUE TECHNIQUE
DE LA MYSTIQUE MUSULMANE



Miniature persane
d'Ahmad IIâfîz Shirâzi
(fin XVI^e siècle)

ms coll. Khuda Bukhsh, pers 32
(Bankipore près Patna)
communiqué par Sir T. W. Arnold.

Hallâj au gibet.

ESSAI SUR LES ORIGINES
DU LEXIQUE TECHNIQUE
DE LA MYSTIQUE MUSULMANE

PAR

LOUIS MASSIGNON

LIBRAIRIE ORIENTALISTE

PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB, PARIS - 1922

« Prends, d'une main, le bâton d'exil
qui guide ceux qui pleurent,
« Et, de l'autre main, à l'âtre de la douleur
allume ton flambeau »

(Niazi, *dwan*, 3^e qâfiyah)

AUX CAMARADES
DU 56^e RIGIMENT
D'INFANTERIE COLONIALE
MORTS AU FRONT D'ORIENT
(1916-1917)

NOTE

La première moitié de ce travail venait d'être remise en manuscrit à l'imprimerie Istas, à Louvain, au début d'août 1914, lorsque cette typographie flamba, durant l'incendie allumé par les troupes allemandes, le 26 août 1914.

Au bout de sept années fort remplies, la reconstitution de la partie détruite a pu être menée à bien, en la revisant, en complétant, d'ailleurs, certaines lacunes, signalées en 1914 par M. Casanova, et en tenant compte des observations précieuses du Dr Snouck-Hurgronje.

Les données de cet *Essai*, provenant principalement de sources manuscrites inutilisées jusqu'ici, sont entièrement originales. Deux biographies psychologiques, en particulier, ont été poussées : Hasan Başrı et Mohâsibî.

L M

* PREFACE

A Hunting Derenbourg

Le présent travail a pour base l'inventaire du lexique d'un seul auteur, Hallâj les principaux textes justificatifs sont reproduits *in fine* (en appendice) textes fort brefs, fragments condensés destinés à éclaircir l'emploi de certains termes techniques sous forme de définitions expérimentales

On sait que l'inventaire général de l'idiome arabe classique a été dressé par les grammairiens arabes ('*Ayn*, *Jamh'arah*, *Sahâh*, puis *Mohkassar*, *Lisân al 'arab*, *Qâmûs*) en ne tenant compte que des sources purement littéraires, poétiques surtout, les plus anciennes possible, leurs exemples justificatifs, ou *shâwâhid*, réfèrent aux poètes bédouins du désert arabe, et ne vont pas au delà du III^e siècle de l'hégire. Ce qui exclut des dictionnaires usuels toute la civilisation, tous les termes techniques ou *ustulâhât* (grammaire, *hadith*, droit, sciences) en général, tous les termes mystiques en particulier. Cet état d'esprit misonéiste et anti-intellectualiste des philologues orientaux (1) se retrouve encore chez Dozy, bien qu'il en ait reconnu les inconvénients, et son *Supplément* (forcément très lacunaire et hétérogène) aux

(1) Nécessairement partagé par leurs confrères occidentaux, on sait auprès de qui Malherbe allait étudier le français de son temps, — et chez quels témoins nos dialectologues vont enregistrer leurs phonogrammes-types. L'équation personnelle du témoin se trouve ainsi réduite au minimum

« dictionnaires arabes » exclut encore délibérément certaines classes de termes techniques « Je craindrais, dit-il dans la préface (1), de perdre le sens si j'allais m'abîmer dans l'étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des *soufis*, par exemple C'est une tâche que je laisse volontiers à d'autres. »

On est assez tenté, au premier abord, de souscrire à cet ostracisme, devant l'aspect paradoxal de *glossologie* individuelle qu'assume, à première vue, le langage arabe des mystiques musulmans Mais, en le scrutant, on y découvre, surtout en remontant vers ses origines, les marques irrécusables d'un premier travail de pensée bien digne d'intérêt, un essai d'*intérieurisation* (2), d'intégration du vocabulaire coranique par la pratique cultuelle, le plus ancien essai d'appropriation de l'idiome arabe (3) à une méthode d'introspection psychologique, donc à une théologie morale, la première ébauche d'un lexique critique des questions philosophiques

C'est ce qu'avait entrevu l'hindou *Tahânawî*, dès 1745, en insérant dans son admirable *Kashf* (4) dès « termes techniques scientifiques » musulmans, les termes mystiques les plus importants Et c'est ce que comprirent dès 1845 deux contemporains de Dozy, Fluegel et Sprenger, en publiant trois lexiques spéciaux de la mystique, l'un ceux d'Ibn 'Arabî et Jorjânî, l'autre celui d'Abdal Razzâq Kâshânî

(1) P XI

(2) Le mot est de Goldziher (*Vorlesungen*, trad. fr. p. 138, n. 100)

(3) On n'a pas encore fait une étude d'ensemble sur le cas parallèle, en Occident, du « *latin mystique* » (ce que Huysmans et R. de Gourmont ont appelé ainsi est plutôt le « *latin ecclésiast.* »), la comparaison de ces deux cas de « langue consacrée » serait féconde en résultats

(4) Édité par Sprenger Avant lui d'autres musulmans non-arabes, persans (comme Âmoûî) et ottomans, encyclopédistes et lexicographes, avaient réuni des matériaux

*
* *

Depuis soixante-dix ans, les études des orientalistes sur les termes techniques de la mystique musulmane se sont multipliées (1) Elles se répartissent suivant trois tendances, trois méthodes

L'une, analytique et paléographique, consiste à publier les lexiques orientaux les plus complets possible, dressés, soit par des compilateurs anciens, mais de second plan, — soit par des syncrétistes notoires, mais de basse époque C'est la méthode instaurée par Fluegel et suivie par Nicholson (2) L'avantage de cette méthode est l'« enrichissement » immédiat de notre matériel documentaire, mais la richesse lexicographique, qualité maîtresse dans un dictionnaire général devient secondaire quand il s'agit d'une discipline spéciale, où ce qui importe en premier, c'est l'« homogénéité » doctrinale du matériel recueilli Desideratum que cette méthode ne peut remplir De plus, ni Fluegel, ni Nicholson ne se sont attaqués à la compilation essentielle, la plus riche, en l'espèce, de beaucoup les *Haqa'iq al tafsi'r* de Solamî, et leur réédition par Baqlî (3)

La seconde méthode, synthétique et biographique, consiste à étudier ces termes techniques « indirectement », par la critique de leur rôle dans la structure dogmatique des systèmes où ils interviennent Cette méthode, qui exige avant tout une information philosophique très vaste, est celle qui a été appliquée par Asin Palacios pour la dogmatique de Ghazâlî, par Carra de Vaux pour l'*ishrâq* de Sohrawardî Ḥalabî (4) Son

(1) Voir notre *bibliographie hallagienne* (*Passion*, chap. XV), nos 1639, 1663, 1670, 1671, 1683, 1689, 1692, 1708, 1729, 1736.

(2) Édition ou traduction critiques de Sarrâj et de Hojwîrî

(3) *'ara'ial bayân*, lithogr. dans l'Inde

(4) Et par Nyberg pour Ibn 'Arabî.

inconvenient est de s'appuyer trop souvent, à l'exemple des derniers grands historiens d'ensemble de l'Islam, sur une répartition sommaire de ces doctrines suivant des rubriques stéréotypées par des polemistes partiiaux — on a prêté, depuis vingt ans, un crédit trop exclusif aux hérésiographes et aux critiques de certaine école de *ahl al hadîth* littéralistes, *hash-wiyah* anti-mystiques *à priori* comme Ibn Sa'd, Ibn Hazm, Ibn al Jawzî, Ibn Taymiyah et Dhahabî. Leur argumentation est d'une clarté souvent séduisante, mais leur interprétation des doctrines, surtout de la terminologie (3), trahit bien des fois la précipitation irréfléchie de la polémique.

La troisième méthode consiste à dresser soi-même, lentement et patiemment, par depouillement direct et exhaustif, des lexiques homogènes, un par auteur. C'est la méthode préconisée par A. Fischer dès 1908, basant la préparation d'un dictionnaire arabe scientifique, enfin construit avec des citations directes de textes sérieusement établis, — sur l'entreprise collective des dépouillements préalables de textes homogènes *Mo'allagât, Mofaddahyât, Hamâsatayn, Harîrî*, etc. — Cette méthode, déjà féconde, appliquée aux poètes, puisqu'elle peut faciliter la discrimination des « authentica » et des « spuria » dans leurs « diwans », est indispensable pour les auteurs mystiques, chez qui le seul moyen d'atteindre le processus de formation de leur vocabulaire est de confronter la succession de leurs œuvres avec les étapes de leur carrière. C'est donc cette méthode qui a été adoptée ici. Il convenait de prendre un cas bien formé, un auteur typique, d'une originalité clairement accusée dans l'histoire. L'Islam primitif offrait Mohâsibî, Hallâj et Ghazâlî (avec, à un degré moindre, son modèle, abou Tâlib Makki). Hallâj a

(1) Ibn al Jawzî sur *makr* (*Passion*, p. 520, n. 1), Dhahabî sur *fardh min al donyâ wa'l akhîrah* (*Passion*, p. 390, n. 1).

été choisi, comme exposant le plus nettement, theoriquement et pratiquement, la question cruciale de la mystique¹ le phénomène expérimental du *shath*, signe de l'union transformante

*
* *

On ne saurait impunément minimiser le rôle du lexique mystique dans le développement dogmatique de l'Islam. C'est grâce à sa mystique que l'Islam est une religion internationale et universelle. Internationale . par les travaux apostoliques des mystiques visitant les pays infidèles c'est l'exemple persuasif des ermites musulmans, et des cheikh *Ts^hsh^htyah*, *Shatt^hryah*, *Naqshbendiyah*, apprenant leur langue populaire et se mêlant à leur vie, qui a converti tant d'Hindous et de Malais à l'Islam, bien plus que le fanatisme tyrannique de conquérants de langue étrangère (1) — Universelle ce sont les mystiques, qui, les premiers, ont compris l'efficacité morale de la *hantfiyah*, le fait d'un monothéisme rationnel, naturel à tous les hommes (2) · d'où l'universalisme apostolique de Mohâsibî et d'Ibn Karrâm, qui deviendra, dégénéré, le syncrétisme théosophique d'Ibn 'Arabi, de Jalâl Roûmî et des *Bektâshis*. Snouck Hurgronje a bien souligné cela (3) « C'est par son mysticisme que l'Islam a trouvé le moyen de s'élever à une hauteur d'où il peut voir plus loin que son propre horizon, étroitement limité .. Il a en lui quelque chose d'*interreligional*... »

(1) Remarquer le pourcentage si différent des musulmans en Behar et en Bengale, politiquement assujettis à la même époque (Arnold, *Preaching of Islam*, s. v)

(2) *Passion*, p 607.

(3) *Politique musulmane de la Hollande* (RMM, 1911 , p 70, 72 du tirage à part).

*
* *

Il ne faut pas non plus réduire la mystique à son esthétique formelle, à l'exercice d'une imagination spéculative, raffinant sur la subtilité des termes. Les cliquetis de mots rares, dans des textes comme la « lettre de Jonayd à Yahya Râzî » (1), ne sont guère que les variations d'un virtuose qui se distrait. Et, à propos de certaines alliterations des *Tawâsin* de Hallâj, nous avons pu voir que, si ce cliquetis de mots succédait aux longues périodes mûrement raisonnées, c'était pour libérer la pensée de l'effort discursif fourni et laisser le champ libre à la méditation (2). L'importance démesurée donnée à l'emploi de termes volontairement obscurs et ésotériques (3) est précisément un des signes de la décadence que marque l'école d'Ibn 'Arabî. Ce n'est pas ainsi qu'agissaient les grands mystiques de l'Islam primitif.

Le soufisme, ce qui a « vivifié » l'Islam, — Ghazâlî, auteur de l'*ihyâ*, est le dernier à avoir bien expliqué ceci en son *monqidh*, — a été une méthode d'introspection intégrale, tirant parti *ab intra* de tous les événements de la vie, heur et malheur, une expérimentation culturelle de la douleur, transformant ceux qui avaient la loyauté de la pousser jusqu'au bout, en médecins secourables aux infortunes d'autrui. « Ils ont, dit Mohâsibî (4), jeté les yeux, grâce à la clarté de la Sagesse divine, vers les terrains où poussent les remè-

(1) Sarrâj, *Iomâ'*, p. 358. Inutile aussi de s'attarder au cabalisme, qui n'est qu'une dégénérescence de symboles intelligibles (phrases chiffrées, *dawâ'ir*) mués en gris-gris, « and made a trap for fools ».

(2) *Passion*, p. 913.

(3) La seule précaution catéchétique tolérable est celle qui conseille le silence devant des questionneurs hypocrites.

(4) *rihâbbah*.

des (1) Et Dieu, leur ayant appris de quelle manière agit le remède, en commençant par guérir leurs propres cœurs, leur a commandé, alors, de soulager ceux qui souffrent » . Le soufisme n'est donc pas une simple nomenclature, un formulaire pharmaceutique, c'est une thérapeutique que le médecin traitant a d'abord expérimentée en soi-même, afin d'en faire profiter les autres « Le soufisme, disait Noûrî, ce n'est pas des textes ni des sciences spéculatives, mais des mœurs (*akhlâq*) » donc, une règle de vie « Nous n'avons pas appris le soufisme, disait Jonayd à Jorayrî, en écoutant « on dit ceci », ou « on dit cela », mais en endurant la faim, en renonçant au monde, en étant sevrés des êtres familiers et des choses délectables » (2)

D'ailleurs, l'importance sociale de la mystique musulmane provient de là de sa valeur médicale supposée Ses maîtres ont-ils pu, comme ils le prétendaient, puiser dans leur vie intérieure les moyens de « guérir la douleur des cœurs », de panser les plaies d'une Communauté déchirée par les vices de membres indignes ? Notre seul moyen de contrôler la réalité visée par les expérimentations des mystiques musulmans, c'est d'examiner leurs conséquences sociales la valeur, l'efficacité de leur règle de vie pour la guérison du corps social Sans laisser notre curiosité s'absorber dans les fusées soudaines et singulières de ces intelligences, dans les extases abstraites, où esseulées, certaines se targuent d'oublier, en Dieu, d'avoir pitié des hommes

La force durable de la mystique musulmane n'est pas dans l'isolement hautain et morose où Majdhoûb déclare (3) .

« Enterre ton secret, sous de la terre béchée à 70 coudées de profondeur. Et laisse les créatures gemir jusqu'au Jugement dernier ! »

(1) Il s'agit de plantes médicinales, de simples.

(2) Hojwîrî, *Kashf*, 42, Qosh, 22, Tagrîb II, 178 (cf Joann. XIX, 15).

(3) Ap Ibn 'Ajîbah, *fotoûhât*, I, 46

Elle est dans le désir surhumain du sacrifice pour ses frères, dans l'extase transcendante du martyre chantée par Hallâ; (1) « Pardonne-leur, et ne me pardonne pas ! . Puisque Tu consumes mon humanité en Ta divinité, par le droit de mon humanité sur Ta divinité, je te demande de faire miséricorde à ceux-ci, qui ont travaillé à me faire mourir »

(1) *Passion*, p. 303, 768.

CHAPITRE PREMIER

LISTE ALPHABÉTIQUE DES TERMES TECHNIQUES DE LA MYSTIQUE RELEVÉS DANS LES ŒUVRES D'AL HALLAJ

Les termes sont donnés selon l'ordre alphabétique arabe, et suivant leurs racines. Les *initiales* réfèrent aux sources énumérées ci-dessous (1). Les *numéros d'ordre* renvoient à la numérotation des textes publiés, soit antérieurement (T, A), soit ici-même, en appendice (S, B, R, K, C, J, G, Y, H, M, W), exceptionnellement, le chiffre T est suivi d'un *chiffre romain* additionnel, spécifiant le chapitre visé.

On se référera pour le sens de ces termes en français à l'index de nos deux volumes (P, E) (2). Et on comparera utilement les acceptions visées dans cette liste-ci aux définitions proposées pour 143 termes par Sarrâj (*Iomâ'*, 333-374), pour 106 termes par Hojwiri (*Kashf*, 366-389), pour 102 par

(1) A = *Akhbâr al Hallaj* (*Quatre Textes*, IV) — B = Baqlî, *tafsîr* (le f° réfère au ms de Berlin, la toison à la lithogr de Cawnpore) — Bâk = Ibn Bâkoûyeh, *hidâyah* (*Quatre Textes*, II) — C = Baqlî, *shathiyat* (le f° simple réfère au ms Shahîd 'Alî, le f° avec recto ou verso, au ms, Qâdî'askar Mollâ Mo'âd) — D = *diwân*. — Fânî = *sharh khotbah*. — G = Solamî, *ghulatât* — H = Kirmânî. — J = Solamî, *jawâmî'* — K = Kalâbâdhi, *ta'arrof* — Kashî = Hojwiri — Ka'bi = Ka'bi, *munâqib* — Khark = Kharkoûshi, *tahdhîb* — M = Monâwi — Q = Qoshayrî — R = *riwâ'ât al Hallâj* — S = Solamî, *tafsîr* — T = *Tawâsin*, ed 1913 — V = liste des œuvres d'al Hallâj (selon le *fihrîst*). — W = 'Attâr, *tadhkirah* — Yazd = Ibn Yazdân-yâr, *rawdâh*. — Z = Solamî, *tabaqât* (trad ici, en *fine*)

(2) *Passion, Essai*

Qoshayrî (*risâlah*, 36-159, 166-185), pour 100 par Harawî (*manâzil al sa'irîn*), pour 100 par Baqlî (*shathiyât*, fl. 114^a-119^a)

ABD *abail* (opp *azal*) S 200 R 8, 10, 12 C 213 T VI 17, 35 P *abadl* P, S 206 *ma'boûd* P U7

ATHR *athar* (opp *khabar*) P S 55 Z 16 T XI, 11, VI, 23 R 2, 15, 52, 6 *mo'thoûn ah* T IV-7. 'ûhâ P, *mo'athlthirah* P *AKHDH* *ma'khoûdh*, P C 183

ADB *âdâb* S 117 *ta'dîb* (voir *ta'nîb*)

ADM *Adam* S 102, 192 *adamlyah*, S 18

ADHY *yoûdhi* A26

AZL *azal* (opp *abad*), S 41, 152, 163 P, T VI 11, X 17. U 1 S 68, 71, 108, 161, 172 C 187, 213 *azall(yah)*. S 172 R 9, 8 C 213 A 2

ASL *asl* P U 11, 17.

AFQ *âfâq* T 17

ALF (*ahf*) *ma'loûf* (opp *maqṭ'û'*) P U26.

ALH *ilâh al ilâhât* P A12 (*fî'l samâ' wa'l arḍ*) P A2, 13. 'ulahlyah S 5, 101, 114 A 32 'olouhlyah S 47, TX26. *lâhoût* (opp *nâsoût*), D *lâhoûtlyah* C 191 Yazd 1

AMR, 'amr (opp *irdah*) P B 27 R 19 J 2 T VI 14 U 10 *amr* R 3.

AMN 'amân (opp *dhikr*) P RS, *amânah* P S130 *imân* (opp *islâm*) P K 23 (opp *ma'nifah*) P *mou'min* P S12

ANN 'annî A 52. T I 14, II 5, V 8, IX 2. A 40, 50, 156, 12 R 19 'annlyah (opp *mâhlyah*) P Q C 169.

ANA. 'ana' J 6 T II 8, VIII 7. 'ana' howa R 12 'ana' l *Haqq* T VI 23

ANB *ta'nîb* S 54 *inâbah* S 143

ÂNS. 'ons H 5 K 35 D A36 *ma'noûs* TV 37 'inds TXI 25

AH TIV 11, IX 2-3

AHL 'ahl T III-3, V-34

A WL 'awwal (opp. *dhhur*) S 168, 171, 172 *ta'wil* Q 9
TI 12 R 24

AYD 'yād A 14

AYN 'ayn TII 7, V 11, 23, IX 9 A 51, 52, 53 Q 1

AYY 'yya'ho, *yyā'y* K 51 S 74 *āyah* T V 35

BDL *Bodalā* (= *Abdāl*) K 54 R 22

BDA 'bud' (*al hhatq*) S 113 *bulḍyah* (opp *nihāyah*) C 177
T III 1, VI 30 *bail'* *al asmā* C 214

BD' *mabdoū'* S 2

BRQ *barq* R 11 TI 11 D

BRA 'bariyāt R 9

BRJ *borj* TI 1

BRHN *borhān* K 15. A 2. R 12

BSR *basar* (opp R 1) *baṣa'ir* W 45.

BST *bast* (opp *qabd*) A 16 *bisāt* S 66, 126 C 163 TVI 21
A 52 *mabsoūt* S 54, *mbisāt* S 66, H 5

BSHR *bashariyah* (opp *samadiyah*) S 5, 191 A 32 Z 28
mohdsharah (opp *sabab*) S 187.

B'TH. *mab'ath* R 25

B'D *bo'd* (opp *qor'b*) TVI-12

B'D. *ba'di* (opp *kolli*) C 164 D A 16, 54

BTN *bātın* (opp *zāhur*) R 24 *bawātın* T IV-4

BQY *baqā* (opp *fanā*) K 47, U 15

BLGH *ıblāgh* S 123 *balāgh* S 9.

BLY. *balā* (opp. *ni'mah*) S 97, 138. K 14, 26. B 22. W 47.
C 192 R 19. *ıbtılā* T VI 14, VII 2. A 1.

BWQ *bawā'iq* T V 32.

BYT. *bayt* R 10

BY' *bay'ah* S 154, B 24

BYN bayn, P S 48 A 35, T V 23, VI 10, K 15 *bayân* S 123, A 2, 41, 53, U 9 *tbyân* K 15 D

THF othfto A 28

TRQ tryâq T V 35

TMM itmâm G

TNN tinnîn A 23, W 46

TWB tawbah S 3, 156. J1 R 20 W 49 P

TYH tih T V 35

THBT thbât A 21, C 191

THQL thaqalayn T II 7

THNY thnayn D A 52

THWB thawâb (opp 'iqâb) S 135. D

JBR. jabrût S 66 R 20 *tajabbor* T VI-11

JHD johôûd T V-10

JHM jahîm (*khomoûd al*) B 31

JDHB majdhoûb C 183

JRD tajrid (opp *tawhîd*) Z 25 T VI-7, K 51 *mojarrad* T VIII-5

JFY jafâ al khalq S 184

JLS majlis (*Allah*) R 17 *mojâlasah* R 196

JLL tajallî K 45, 44 S 130, 136, 187, 198 A 2, 3, 15, 54 C 214. *motajallî*(*yah*) A 2, 13, 53 U 18

JM' jom'ah qâ'imah R 27 *mojmi'* R 12 '*ayn al jani'* B 27 C 163.

JML jomlat al koll C 164 D

JNN ashâb al jannah B 30 *jannat al qalb* C 190.

JNDR jandarat al molk R 26

JNS tajânos (opp *tajâwaz*) K 15 C 178

JHD majhoûd T XI-1 *mojâhid* A 17. *mojtahid* R 22.

JHL jahl T XI-5

JWD joûd S 180.

JWHR jawhar S 113 T 18, IX-11 U 11

JWZ majáz U 46 *tajáwoz* C 178

JWL jawlân T V 18

JYA majî S 47, 93

HBB hobb A 2, 36, 50, P *mohibboûn* R 21 *mahboûb* H 5 A 50 *Habîb* R 27 *mahabbah* (= *dhât al dhât*) R 7, 13, 17, 20, 21, 26 K 10, 38 C 190 B 1, 13 J 8 S 14

HJJ hajj akbar P R 23 *hojjah* B 6 A 34

HJB hajâb (al qalb) T XI, 5, 15 H 4 C 178, 188 Q 3 *mahjoûboûn* H 4, C 184 *ihrijâb* A 53

HDD hadîl (pl *hodoûl*) T IX 5, X 9 A 3, 17 R 5, 19 *haddayn* T XI-12, Q 1

HDTH harlath (opp *qidam*), Q 1 A 1, 12 *hâdith* T 18, X-9 *mohdath* U 2, *mohâdathah* C 213

HRR horriyah Q 7.

HRF horoûf, ahrof S 2, 113 K 8 Q 1 R 19, T V 36 U 2. A 40, 35, 60

HSB. hisbân Q 9 *hasb* S 148

HSN ihsân S 170 R 21

HSL hosoul ('ayn al) P S 21 *tahsil* K 17

HDR hadrah A 15 *hodoûr* A 10, 15. D

HZZ hozoûz S 189, 54

HQQ (al) Haqq (Qor XXII, 6 *dalîl, istillâ, haqîqah, shahâdah, takâlom, ilhâm*) S 36, 61, 84, 117, 32, 194 A 33 B 8 R 5 T 19, IV 5-6, IX 6-7, X 8-9, XI 26 *haqîqah*, T II 1, 3, 8, IV, 1; V 32 S 194 B 24, 30 U 45 D Z9 B 15 A 40-R 19, pl *haqâ'iq* (opp *wasâ'it*) *tahqîq* C 177 *mohiqq* A 50 Z. Q *tahaggoq* S 1 D *istihqâq* A 43, S 207. formule. (*as'uloka*) *bihagq* A 1, 50

HKM hokm (pl *ahklâm*) A 152 *hikmah* T I 17, VII 1. R 24

HLL mahall S 155 *holoûl* D Z 14 S 172 C 178

HMD. hamd R 19 S 119 *Ahmad, Mohammad* T I 15, VI-1 R 18

HML haml (*al noûr, al amânah*) S 130, 188 U 4

HNF hanîf C 24

HWT ihâtah U 8 *huyâtah* T III 1

HWL hâl (pl. *ahwâl* D. S 81 *hâlah* (pl *hâlât*) A 15 *hawl* T VI-2

HYY Hayy, T VII 5, S 147 *hayât* S 76 U 3 S 35 R 9 *tahîyah* C 213, 214 *hayâ* Z 23 A 7

HYR. hâ'in TX 5, B 28 *tahayyor* T IV 2, III 1 C 34 A 18 *hâ ah* T IV 6

KHBR khabar (opp. *athar*) T XI, 2, 11. A 58 - (opp. *nazar*) T II 4, III 4 A 55

KHRM ikhtirâm, T I 10

KHSS khâss (pl *khawdss*) S 55, 86, 115, 137 C 178 T V 32, XI 25, *khâssîyah* S 30, 55 *takhasos*, A 14 S 120

KHTT khatt (cfr *istiwâ*) A 35

KHTB khatb C 213. *mokhâtabah* S 93 B 4

KHTR khâtir (pl *khawdir*) D S 4, 191 Z 11, 12. C 164. A 15, 51 Q 14. *khâtrân* A 35, 58.

KHTF ikhtitâf A 10, 15

KHFY khafîyah S 98, A 32

KHLL khollah S 22 *khalal* (pl de *khallah*) D

KHLS khilâs T V 32. *khalîs* R 27 *mokhlîs* T VI 16 *ikhilâs* S 199. R 13 U 29 *takhallos* Z 12

KHLT takhlît (*'ulal al*) S 177.

KHLF takhlôf (opp *tawâfôq*) B 31 S 44.

KHLQ khalq (*bad'al*) TXI 26 S 51, 78, 101, 123, 144 U 9. 100. U 22 R 18. *kholog* S 186, 187. W 41 *khalîqah* (pl *khala'iq*) T II 1, III 8. U 28 D.

KHLY khalâ (opp. *malâ*). C 185

KHMR. takhmîr (*al arwâh*) R 13.

KHWD *khawddn* A 53, 34

KHWF *khawf* S 127 Q 3

KHYR *khayr* ât U 26 *ikhhtiyâ* S 167 TV 35, VI 11, 28 D

KHYL *takhyl* A 52

DBR *tadbîr* (opp *tu/wîd*) K 19 S 128, 102 J 1 T VI, 17
tadabbîr T III 1 K 55 R 24

DRR *dorrah* (*baydâ*) R 22

DRJ *darajât* S 125 Z 20

DRK *darâk* S 28, 2 *idrâk* Z 10 TXI 2 *darâk* S 2

D'W *da'wâ* (pl *du âwa*) S 79, 190 A 2, 21, 59 S 34, 82,
B 29 R 27 T V 36, VI 1, 13, 18, 21 *dâ'i* (pl *darwâ'i*) J 8
R 3

DQQ *duglqah* (pl *dugâ'iq*) K 22, T V 32

DLL *dalîl* (opp *madloûl*) T I 9, III 10 *dalâl* A 36 T II 2
istidlâl C 169, K 44

DNW *donoûw* T V 31-32 *donyâ* D A 54 R 6, 11, 14

DHR *dahr* (pl *dohoûr*), C 214 S 40, 180 Q 10 U 5

DYJR *dayroûr* P

DYR *dârayn* Z 16 *dyâr* D *da'wah* T IV 1, V 2, 5, VII 1-5,
IX 13-14, X 1 *da'irat al haram* T IV-10, V-31

DHRR *dharî* S 10 *dharriyah* S 55, 102 *dharrah* S 50

DHKK *dhûkr* (opp *madhkoûr*, *fkûr*) K 32, 33, 34, 48.
J 3 D. S 2, 19, 53, 72, 110, 134, 150 H 1 A 18 R 5, 9, 13,
26 TV 18, 19, VI-15.

DHHL *dhohoûl* S 21. *idhhâl* C 179

DHWB *tadhwiib* S 188

DHWY *dhât* (en abrégé, *dhâ*) A 13, 18, 52. S 183.
T I X-, X-9 13, 18, XI-10. C 213 *dhâtî* A 26.

RBB *rabb al arbâb* A 12. *marboûb* S 206. *roboûbiyah* S 7,

15, 101, 108, 126, 167, 194, 198 S 47 B 15 C 163 A 11
rabbanīyoun S 161 TV 3 *rabbānīyah* T XI 15

RJ *rojoû'ila'l asl* T VI 11

RZ Q *rizq* S 124, 125

RSM *rasm* (opp *ism*) T II 4 B 32. S 4, 13, 94, 123 *ma-*
soûmât T IX 13 *tarassom* S 17

RSY *ra'siyât* A 2, 50

RDY *rdâ* (opp *irâdah, amr*), J 1, A 49 W 46 R 17

RFY *rafî* T I 8 *rafawî* id

RQB *monâqabah* H 7

RKB *rohoub* D

RKN *rokn* R 5, 19

RMZ *ramz* D

RMS *rams* (opp *tams*), pl *rawâmus* Yazd

RWH *roûh* (*nâtîqah*) S 87, 113, C 184, 188 R 17, 23
 25, 1, 9, 19 A 2, 15 T IX 11 *roûhânīyah* C 178 *ih* (pl
riyâh), S 126 R 187 *ra'ihah*, pl *rawa'ih* Z 20 A 50

RWD *morîd* (opp *morâd*) J 6 W 49, 50. Z 15, 16 B 21
 A 10 R 21 *irâdah* B 27 S 179, 84, 128, 191 C 214 T V 38
 VI 11, IX 11

RWY. *ro'yah* K 37 B 7, 8, 16 Z 13 S 68 D

ZKY *zakât kobra* R 23

ZND *zânîd al 'awrah* T V 30

ZNDQ *zandaqah* (opp *tawhîd*) T V 2 A 52.

ZHD *zohd* W 52.

SBB *sabab* (pl *asbâb*), S 13, 182. A 53.

SBH *sobohât* S 100 R 15. *tasbîh* C 214 R 24, 26.

SBQ. *sawâbiq* S 45, 96 T VI-32.

SRJ *sirâj* T I 1

SRR *surr* (opp *damîr*), pl *asrâr*, C 163, 164 A, 35, 50

D Q 8 T III 11, VI-7, IX 1, XI 2 *sur al sur* D. *sartrah* (pl *sara'u*) Z 24 A 13

SRMD sar mad S 200

SQT. isqât (al *wasâ'it*)

SKR sokr B 16 *sokrân* Z 25

SKN sakinah K 47

SLB salb (al *'aql*) C 179 T IV 6

SLT. taslîl (al *'aql*) S 127 (al *ahwâl*) Z 17 *soltân* K 15, 39
T X-24

SLM. taslîm A 50 *sîlm* A 3

SMR samîr D *masmoûr* T X-4

SM' samâ', S 68 Yezd 2 *istimâ'*, S 62 Yezd 2

SMY sm (pl *asmâ*) S 102, 113 Z 9, 10, R 15 C 213
T V 28-29 U 2 *ism a'zam* R 13, 15, 17, 25 *mosamma* T
X 14, XI-6

SNY sanâ'. A 26 D

SNH sonh (pl *sawânuh*) Z 12 52

SWY Istiwâ (cf *khattî*)

SHBH shabah S 170

SHBH shabh A 13 *tashbih* T X 9

SHKHS shakhs C 213, 214 U 16 D. T VI 32, XI 25,
VI-14

SHJR shajarah T III 6-7

SHRB. sharâb (al *ons*) S 126, 129

SHRH sharh (al *sadr*) T 12.

SHR' shari'ah (opp *hagîqah*) S 21 B 15 A 52, 11

SHRQ moshriq R 24 *ishrâq* S 196 T 12, 9

SHRK shirk khafi A 48 S 50, 69.

SHA'SHA' tasha'sho' D *sha'sha'dni* P.

SHKR. shokr A 1, 18, 49 J 2. K 28, 29 Z 18 B 12 S 72
R 26

SHKK shakh (opp. *yagîn*) A 51 Q 3 Z 11

SHKL *shakl*, pl *ashkâl* (opp *ahwâl*) C 178 T II 4, IV 4.
 * *SHHD*. *shâhd* (opp *mithâl*), pl *shawâhd*, *shohôûd* S 159,
 164, 181, 183 S 16, 21 A 2, 52 *shâhd al qîdam* A 2 S 183
 R 18, 27 *shahâdat* (*al dharr* (1)), S 9, 10, 12, 32 *moshâhadah*.
 B 30 T VI 35 R 4

SHWR. *shârah* S 10, 146, 151 T I 9, X 3 A 34, 2 Q 12.

SHYY *shay'* S 113. *mashî'ah* S 101, 107, 113, 152, 180.
 B 6 C 213 A 2. T VII 1 R 19, 21

SHYN *sha'n* A 2, 40 TV 37. R 13

SBB *sobb* A 49.

SBH *mışbâh* A 15 T II 2

SBR *sabr* (opp *shokr*) S 44 W 53. Ka'bi -

SHH *sîhhah* T VI-1

SHW. *sahw* (opp *sokı*) K 41

SDQ *sîdq* A 49, 52, 53. S 29 T III 1 U 29 *sâdiq* S 128,
 129 *sıddîq* S 88, 89, 90 T I 4

SRF *tasârîf* S 21, 96 *tasarrof* A 6

SFY *safâ* T III 1, V 9, X 19 *şafawî* T I 8, III 1 *ıstıfâ* S 13.

SLH. *salâh* A 17. S 112

SLD *ıstılâd* T III 1

SLM *ıstılâm* Bâk

SLY *salât* R 23 U 25

SMD *samadiyah* S 104 *masmoûd* S 58. Z 20

SN'. *şan'* R 4. T XI-8 S 100 J 1. *şan'ah* (pl *şand'ı'*) R 9,
 15, 25, 26

SHR *sayhoûr* Q 10. U 5.

SWR *soûrah* S 99, 113, 181 C 214 A 1, 2, 13, 52, Q 1
 R 13, 15, 26, 27 *taswîr* A 32.

SWF *şoûfîyah* Khark. 2, 3. T V 8 *taşawwof* C. 191 D

SYR. *tuşyîr* T III 11

(1)* Voir *lawhîd*.

SYM *syām akbar* R 23 *simām(al)* *al syām* T V 21

DDD *dadd* (pl *adddd*) K 7 T VI 19

DRR *darotûl* Q 1 *rdtûr* K 8, S 116 B 18, 23.

DMR, *damûr* (opp *surr*) T III 11, IX 2, X 5, A 13, 50, 52

D *idmâr* D, K 43

DMHL *idmhlâl* T X 23

DYA, *diyâ* (*mokhammarah*) K 18 A 13 R 13 *istddâ* (opp *nazar*) A 58

DYR, *dayr* (opp *ghayr*) T VI 6

TB' *tab'* Bâk 19 *tabl'ah* S 109

TRQ *tarîqah* T V 36 *targ* D

TS *tâ sîn* U 1

TL' *tal'ah* (pl *tolotû' tawâh'*) K 15 S 94 A 52, 54 *utlâ'* S 16, 130 R 2 C 183 A 58 *motâla'ah* S 184

TMS *tams* (opp *rams*) B 31 Yazd (= C 191) T V 37

TWT *tawt* C 172

TW' *tâ'ah* S 58, 72 R 26 *motâ'* P.

TWF *tawâf* K 60 D.

TWL *toûl* (opp *'ar d*) T XI-16

TYR, *tayrân* B 26

ZLM *zâlm* (*moqladul*) S 133 *zolomât* U 16.

ZNN *zann* Q 9 A 53, 3 *zânn* T II 6

ZHR *zâhr* (opp *bâtûn ishârah*) S 81, 171, T IV 1, X 3
zohotûr S 162

'BD *ta'abbod* K 53 *ma'boûd* R 9, T VI-13 *'oboûdnyah* Q 7
S 75 B 15

'BR *'ibârah* K 3 S 42 Z 20 D. *'inbâr* U 28 *'ibrah* Yazd.

'JB *'jâb* H 4.

'DD, *'adad* (*ndqrs*) A 13, C 173 *'idd* T X 9, 23 (XI-1).

- 'DL *i'tuddl* (opp *'adl*) A 10
 'DM *'adam* (opp. *wojoud*) S 5, 86, 113
 'RJ *m'râj* (pl *ma'ârij*) A 2
 'RS *arôus* T V 37
 'RD *'ard* (opp *toûl*), T XI-16
 'RF *'ârif* T I, 5, 13; VI, 24, 34 XI-1, 20, 24 Q 14 S 112
 'rfân C 169 T X 24, XI 24 *ma'rifah* Z 12 W 39, 40. T V, 36, XI *ta'arrof* K 13, 49 C 169 A 35 *ma'rifah* (*ashyah*) S 41, 80, 100, 152 R 4 C 184. *ma'ârif* K 15, S 49, R 8 *ma'rouf* T XI-24
 'ZZL *'Azâzil* T VI-18, 26, 30
 'ZL *i'tizâl* A 10, 13
 'SHQ *'shq* C 213, 214 (cf A 49) W 92
 'TR *'awâtir al qorb* A 50
 'ZM. *'azamah* R 2, 4 U 24 *'azamatayn* (= *azal* et *abad*) S 68
 'QB. *i'tiqâb* K 8
 'QL *'aql* D A 2, 35, S 4 R 9 T I 9, VI-10 K 12, 17, S 4 C 179
 'LL *'illah* A 53 W 44 T X 16 G. *mo'ill* S 60, 168, 173
 'LQ *'ala'iq* K 22 B 20 T II 1, V 32
 'LM *'ilm* (opp *kashf*, *ma'ri/ah*) S 30, 122, 152, 172 A 2, 13, 58 J 7 D. 10, 20, K 2, 54 T X 19, XI *'ilm ladonnî* S 117, 83 (cf R 6, T IV-9). *ma'loûm* S 168, 155 B 27 T VI 1, X 10.
 'ML *'awâmil* C 174 *Ma'moûl laho* S 85 Z 19
 'NY *ma'na* R 17 C 213 T VI-1, V-36, XI-21, IX-14, X-19 D
 'WD *'wad* K 53 S 53, 56.
 'YN. *'ayn* S 126 A 52 R 22, 25. *'ayn al 'ayn* S 195 T V 24, IX 15, VI 1 *'ayn al jam'* P. *'ayân* R 5 S 84 C 169, 193 T. V 37

- GHRR maghrûr* T X 4
GHFR ghofrân A 50
GHFL ghaflah (opp *dhkr*) S 106, 111 H 1
GHLB ghalabah S 84
GHMD ghâmid S 113
GHNY ghanî (opp *faqîr*) K 26
GHYR al Ghayb (= *ghayb al Howa*) S 41, 84, 108, 152
 R 1, 22 A 51 *ghaybah* (opp *hodoûr*) A 15 D
GHYR ghayr, pl *aghnyâr* S 124 B 22 T VI 16 A 1
GHYA ghâyah T II 8 A 51
- FTR fitrah* A 18
FTN maftoûn A 51
FTY fatâ A 49 *fotoûwah* A 53 T VI 20-21
FDY fadaytoha D
FRD fard (pl *afîâd*) C 181 *tafrîd* (opp *tawhîd*) T VI 8
 B 14 Kashf 36 *ifîâd* K 51 S 148 *infîâd* K 15 Z 13 A 59
 C 213, 214 T III 1 *tafarîd* A 13, 18, 53 *fardânîyah* T VI 8
FRS firâsah A 58 S 74 *tafarros* Q 9
FRSH farâsh, T II 2
FRD fard T XI-16 S 112
FR' far' (opp *asl*) A 35
FRQ farq T XI-6-10 *iftirâq* K 37 S 126, 172 *tafarîq*
 C 181.
FQD faqd (opp *wajd*) T III-1, XI-3, 22
FQR faqîr A 41 K 21, 25, 26, 26 b W 38 S 132, 179.
iftiqâr K 21, S 132
FSL fasl (opp *wasl*) D T I 9, XI 1 *infîsâl* S 17, 42 (opp
ittisâl)
FDD iftidâd S 191, loma' 231, M
F'L fi'l (pl *af'âl*) Z 27, O 1 C 214 *maf'ûldî* T IX-13
FKR fkr K 48 A 35 T X-12 *fikrah* A 18
FINY fanâ (bi), S 165 *fanâ* ('an) S 165 Yazd 3

FHM fahm T IV-7, V 11, X 19, XI 16 R 14, A 58. *mafhoû-mât* T X-17

FWT tafâwot S 99, 100

FWZ mafâzah T II 8, III 1, IV 1

FY. fi T VIII 3

FYD fayd C 172

QBD. qabd A 16 *qabdah* S 77 (cf 29).

QDR qadr S 70 *godrah* R 2, 17 T VII 1 Z 9 A 15, 18. C 214 S 39, 145 *taqdîr* S 54, 113 T VI-11-17 *maqâdîr* S 54, 113 T VI-17

QDS qods R 8, 16 A 13 *taqdîs* A 18, 51, 53 T VI-10 *ard moqaddas* R 16

QD. qidam (opp *hadath*) A 1, 53, 32, 59 R 5 S 108. *qadîm* T XI-4

QRB qorb S 84, 110, 150 A 3 10, 13, 18, 21, 50 Q 1 *qorbah* R 2 (S 51, 181) T 187

QRN magroûn (opp *manoût*) S 69, H 6 *ıqtirân* S 72

QSW qaswat (*al qalb*) S 139, 142 D

QT. qat S 33. *mongatî* T XI-9

QLB qalb A 18, 52, 53 D T VI 5, XI-15 S 130 C 163, 190 *taqlîb* S 110, 111, 150

QHR qâhriyah S 31

QWS. qaws R 10, 24 *qâb qawsayn* T V 25

QWL maqâl (opp *haqîqah*) T IX 7 *miqwal*. A 2

QWY qowwah mokhayyamah R 11

QYS miqyâs (*al 'adam*) S 86

QYM. qiyâm (*bi haqq* .) A 1, 10 S 14 *quwâm* Fânî. A 34. S 114, 175. *maqâm* (pl *maqâmât*) S 21, B 21. A 10. Q 14 T III-1. S 123.

KA ka'annî T II 5. *ka'annah* T XI-23.

KÂ'S. ka's A 23

- KBR* *kibrîl ahmar* U 41
KRM *karam* S 77, 180.
KRR *karrât* A 2
KSB. *kasb* (pl *aksâb*) S 24.
KSW *kwawah* S 116, 192
KSHF *kashf* S 38. A 28, 53, 54 S 34 *koshouf* K 48 *mo-kâshafah* T VI 16 A 36
KFR, *kofr* A 3, 13, 49, 54, 51, 59
KFH *mokâfahat al khtâb* S 77.
KLF *tahlif* S 17, 49, 204.
KLL *kollî* (opp *ba'dî*) A 36 D *jomlat al koll* D.
KLM *hulâm* T X 10 I 9 D R 4 *kalimah*, R 4, 24
KWN *kân* T XI-2 S 174 *makân* ('orf *al*) T XI-2, S 174, 155 *kawn* (pl *akwân*) S 25, 90, 137, 175 T X 26 A 35.
tahwîn S 55, 193, 185 *kon* S 63, 118, 137
KYD *kayd* U 10
KYF *kay/pyah* U 45, 46 (cf U 39, 44, Q 12, R 19)

LÂ. *lâ* T VII 3, X 22. *talâshî* (voir *LSHY*)
LBB *lobb*, pl *alhâb* A 53 C 190.
LBS. *talbîs* S 46 A 18, 52 T VI 14 *iltibâs* T VI-1 A 13
U 1.
LBY *labbaykâ* D
LHZ *lahzah* (pl *lohoûz*, *alhâz*) T VI 7
LHQ *molhaq* (opp *mazîd*) T IX 7
LDHHDH. *taladhdhodh* S 116
LSN *hsân* (*al Haqq*, etc) A 2 53 R 26
LSHY *talâshî* A 15. T II 4, XI 20
LTF. *latîfah* (pl. *latâ'if*) C 190, 213. S 166, 208.
L'L. *la'all.* S 4.
LHM *ilhâm* S 83.
LHW *lahw* (opp. *sayr*) A 15.
LW *lawlâka* A 53.

LWN talwin K 43 *molarwanât* T X 26

M. min T I 15, V 27, IX 9, X 19, A 51 R 22

MĀ mā'yah T X 19

MTHL mathal K 3 T X 1 A 2 U 20 *muthâl* (opp *shâhid*) P

MHN mihnah S 115, 156 B 23

MHW mahw (opp *ithbât*) C 169, 178, 191

MDD madad (*al Roûh*) K 18

M' ma' A 51 T XI-20

MZJ mizâj D

MKR mahr S 45, 46, 71 C 213

MKN tamkîn (opp *talwin*) S 155 T I 1

MLQ tamalloq C 190

MLK malak R 7, 11 S 103 *malik* C 214 *mamloûk* C

214

MWT mawt S 103

MYDN maydân (pl *mayâdin*) A 10. T I-17

NBT istinbât, S 2 B 5 bis

NBY. nabî (opp *rasoûl*) A 15, 54, 155

NJY. monâjâh A 14

NDM nadimî A 22

NZL nozoûl R 22, 23 *manâzil* J 4 *intizâl* A 10.

NZH tanzih TX1 A 52 53 S 7, 108

NSB nasab S 90

NTQ notq S 50, 93 A 12, 18, 21, 53 C 182 D. *nâtîqah*
(cf *roûh*)

NZR nazar (opp *lhabar*) C 184, 213 R 10, 25 T II 4.

Manzoûr T II 4

N'T na't, pl *no'out* (opp *wasf*) S 15, 206. C 178

N'Y ni'â A 2.

NFKH nafkh A 15

NFS nafs pl *nofoûs* K 27 S 27, 113, 189, 191, 197 Z 22

S 54 b C 175, 178, 184 A 2, 54 (cf S 163, 176) *nafas* (pl *anfās*) S 203 C 163 A 50 TV 20

NQS mangoûs T IX-4

NQT noqlah ushyah S 41, 45 U 22 A 9, 15, 32 T IV 2, V 1, IX-14

NKR nakirah (opp *ma'rifah*) T XI-1, X 4 A 12

NHY nihāyah K 49 T I 9, XI-2

NWR Noû S 107 (pl *anwār*) U 1, 17 S 30, 99, 100, 101, 107, 109, 111, 113, 137, 161 A 16, 35, 50, 54 T I 6, I 1 Z 25, 26 R 8, 18, 26

NWS nâsoûl (opp *lâhoûl*) C 178 T V 37 A 15, 52, 53 *nâsoûtiyah* A 1, 15

NWT manoûl S 69 G

NWL tanâwol (noû *al shams*) A 53 D

HTF hâtf A 13

HJS hâjs S 158

HDM hadmah roûhânīyah T IX-11-12

HLL hulâl S 6 Z 14 R 26 *tahlîl* C 214

HLK ishlâk A 13, Yazd 3

HMM. hamm T VI 32-D *himmah* T I-1, 7 D

HCY tahnī'ah C 214

HW howa howa U 38 A 20 S 205 C 214 T I-14, X 7, 15 *howl, howryah* A 53, 35, S 155

HWS hawas A 52 *tahwîs* T VI-10 A 18

HWY. hawâ A 2, 49

HYKL haykal (vai *hâkoûl*), pl *hayâkil* C 178 S 13 G. A 2, 13

WTR witr (*al qarw*) T V 29

WTHQ wathîqah T II 11, V 36 *muthâq* R 12, 19

WJD wajd K 24 B 13 C 169, 173 *mawâjîd* K 48 Z 23 U 27 *tawâjîd* K 39 *ifrâd al wâjîd* S 148 *wojorûl* K 15 Fânî, U 40, 43 T XI, 4 R 26 D *mawjorûl* T VI 34 'lâd Z 27

WJH *warh* (Allah) A 1, 13 *wojoûh* S 113 *mowâjahah* S 93 *ʿjihat* T XI, 17, 22

WHD *wâhd*, *ahad*, *wahîd*, *mowahhad* T VIII-2, 6-10 VI, 6, R 9 *âhâd* Z 21 B 20 A 7 *tawhîd* (opp *tajrîd*, *tafrîd*) U 32 K 15, 51 S 166, 167, 173, 207 A 52, 39, 42, 43, 48, 59 Q 1, 2. C 163, 185 Z 25 T VIII 3, IX 7, 8 14, X, 7, 14 B 2 *ittihâd* B 19. *tawahhol* K 15 *wahidâniyah* S 10, 108, 90 B 19 C 187 A 53

WDD *tawaddod* A 26 R 13

WRD *marwârd* A 58

WHS. *wahshah* A 36 *istihâsh* T XI-25

WHY *wahy* A 2, 15 Z 12 S 159

WST *wasâ'it* (opp *haqâ'iq*) S 17, 49, 169 B 24. .

WVL *wasîlah* S 24

WSWS *waswâs* T XI-25

WSF *wâsîf*, *mawsoûf* T III-9 *wasf* A 18, Q 1 *sifah* C 213 T V 36, X 9-10, 18 A 12 *ittisâf* S 13

WSL *wasl* T XI-1 *ittisâl* K 36 Z 28 T V 34.

WZB *mowâzabah* S 112

WQT *wagt* K 52, S 70 T VI-15 W 36, 51 Q 1 A 53. *marwâqit* S 47

WQF. *marwâqif* S 93

WQY. *tagwa* S 149, 156

WKL *tawahkol* K 30, 31 S 73, 67, 182, 24 J 5 R 17.

WLH *walah* J 8 R 22 *tawalloh* K 34

WLY *walî* (pl. *awliyâ*) K 51. A 3, 21. R 21, 25 *istillâ* (*al Haqq*) Q 8 *marwâya* D

WHM *wahm* (pl. *awhâm*) S 72.

YSR. *maysoûr* (opp. *maqdoûr*) S 65.

YQT. *yagoût ahmar* R 13, 15.

YQN. *yagîn* ('ilm, 'ayn, *haqqal*) S 120, 201, 202. R 6. A 28. U 31. syn *innîn* W 46

CHAPITRE II

ANALYSE DU LEXIQUE

SOMMAIRE

| | Pages |
|---|-------|
| 1° L'inventaire des termes techniques | |
| Classement suivant les provenances <i>Qor'ân</i> , <i>nahw</i> et <i>kaldâm</i> primitifs, sciences hellénistiques, emprunts littéraires et parallélismes structuraux | 27 |
| 2° La méthode d'interprétation | |
| a) Ses règles Les chances d'erreur et les pseudo-emprunts | 35 |
| b) Quelques exemples de coïncidences fortuites homonymies techniques, parallélismes de présentation, convergences d'intentions | 39 |
| 3° Le rôle des influences étrangères | |
| a) La thèse <i>à priori</i> de l'influence iranienne | 45 |
| b) Les conditions d'une démonstration | 50 |
| c) Le milieu hébreu-chrétien (ascèse et théologie) | 54 |
| d) Le syncrétisme oriental (sciences, philosophie, hermetisme) | 55 |
| e) L'hindouisme et la mystique de l'Islam | 63 |
| Appendice Tableau de l'alphabet philosophique (<i>jaf'r</i>) | 80 |

1° L'inventaire des termes techniques

a) Classement suivant les provenances *Qor'ân*; *nahw* et *kaldâm* primitifs; sciences hellénistiques; emprunts littéraires et parallélismes structuraux.

1. La source principale, à consulter d'abord, c'est le *Qor'ân*; puisqu'il s'agit de musulmans qui en connaissaient le texte par cœur, et le récitaient assidûment, pour compo-

ser le cadre de leurs méditations quotidiennes (1) Leur but était, en s'astreignant à réciter sans relâche ce texte d'un bout à l'autre (*khalm*), d'acquérir la science de l'*istimbâl* (2). c'est-à-dire l'*élucidation* immédiate du sens de chaque verset, considéré en composition, à sa place parmi les autres. C'est la règle hanbalite. « Ne t'en va pas (comme les commentateurs critiques) chercher deux passages séparés du Qor'ân pour les confronter, lis le Qor'ân du commencement à la fin » (3) Celui qui médite un texte pour en vivre tend à substituer à la consultation analytique et morcelée de ses éléments isolés (procédé d'indexage juridique, cher aux gens de loi) la considération synthétique et simultanée de l'ensemble (4)

On a vu, par le lexique, que c'est au Qor'ân qu'ont été empruntés des termes mystiques célèbres *dhikr*, *sirr*, *qalb*, *tajallî*, *istimâ'*, *istiqâmah*, *istiwâ'*, *istînâ'*, *isti/â'*, *sidq*, *ikhîlâs*, *riyâ'* (VIII, 49), *ridâ'*, *hholq*, *'ilm*, *nafs molma'innah* (LXXXIX, 17), *sakînah*, *ta'wbah*, *da'wa*, *yagîn*, *Allâh* = *Noû* (XXIV, 35), = *Haqq* (XXII, 6) (5)

(1) Moshim Khawwâs (+ vers 200) explique fort bien la méthode au début, pour retrouver de la suavité à ma lecture du Qor'ân, je le lisais comme si c'était Mohammad qui me le dictait puis, comme si c'était Gabriel qui l'annonçait à Mohammad, enfin comme si c'était Dieu même, « et toute la suavité, alors, m'en fut donnée » (Sha'râwî, *tab* I, 61)

(2) *Passion*, p. 718, *Sarrâj*, *loma'*, 85 seq.

(3) Malatî, f 375 Cfr Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr, 63, 264, n 2

(4) Replacé dans ce tableau global, chaque élément continue à être apprécié selon cette nuance propre que l'analyse y avait discernée d'abord. C'est ainsi que l'ordre syntactique des termes d'une proposition dogmatique (islamique), passant d'arabe en turc, peut se trouver bouleversé, sans que la hiérarchie conceptuelle des idées correspondantes s'en trouve lésée pourvu que le traducteur ait préalablement « élucidé » le sujet.

(5) Noter que les termes *wara'*, *khâtîr*, *firâsah*, *haqqîqah*, *'aql*, *fîkr*, *ra'nu*, *ma'rîfah*, manquent, dans le Qor'ân

En outre, par dérivation directe, le Qor'ân a fourni *hhol-lah* (IV, 124), *tawakkol* (III, 153), *fotoûwah* (de *fityah*, XVIII, 9), *tams*, *soûrah*, *donoûw* (LIII, 8), *ladonni* (de *ladonnâ*, XIV, 15), *hâl* (de *yahoûl*, VIII, 24), *tabi'ah* (de *laba a*, IV, 154), *sayhoûr* (de *yoshar*, XXII, 21). Ce procédé de dérivation est celui qu'ont employé *fogahâ* et *motakallimoûn* pour leurs vocabulaires respectifs. C'est encore au Qor'ân qu'ont été empruntés les couples antithétiques suivants : *zâhir-bâtin* (LVII, 3), *toûl 'ard* (LVII, 21, et XL, 3), *qabd-bast* (II, 246), *mahw-uthbât* (XIII, 39), *sabi-hok* (III, 136-138), *fanâ baqâ* (LV, 26-27).

Nous n'avons pas à relever ici les vieux éléments étrangers, araméens (1) et persans (2), encapsulés dans le vocabulaire coranique, car il est de toute vraisemblance que leur arabisantion est bien antérieure au VII^e siècle de notre ère.

Deux objections se présentent contre la liste de termes ci-dessus : (a) ces termes ne se trouvent cités qu'une fois dans le Qor'ân, il paraît disproportionné d'y signaler les germes de théories mystiques amples et complexes. — Réponse : ces termes coraniques sont des *motashâbihât*, des termes « ambigus », qui arrêtent le lecteur, et résistent à la première analyse, le procédé de l'*istinbât*, relecture fréquente et globale du texte, visant à « l'avaler » à force de le « mâcher » (3), amène précisément l'intelligence à s'y heurter violemment, au cours de chaque nouvelle récitation, d'où

(1) Talmudiques ou chrétiens, cfr. ici, p. 52. Voir études de Fraenkel, Dvorak.

(2) 'A. M. Kindt signalait déjà *istabraq*, *sondos*, *abârîq*, *namârîq*, et le terme abyssin (*sac*) *mishhât* (*risâlah*, 9b, cfr. Ma'arri, *mala'ikah*, 24). Il est beaucoup moins sûr que le *sidi'ah* (*montaha*) soit le « Hôma blanc », et *sirat*, le pont Shinvat, et il faudrait au moins choisir entre Darinesteter (*Hautes Etudes*, XXIII) qui fait de Hauvatal *Hârout*, et Blochet, qui en fait *al Khidr*.

(3) Cf. Kraemer (*RMU* XLIV, 51).

installation, autour de ces termes gênants qu'il s'agit d'absorber à tout prix, de toutes les ressources verbales déjà assimilées grâce à la lecture du reste du Qor'ân. Le phénomène est constant, chez tout lecteur attentif, qu'il s'agisse d'un poème, d'un code ou d'une catéchèse, ce sont les mots « difficiles » qui sont les mots importants, puisque, eux elucidés, nous aurons la *clef* du passage, c'est donc à eux que l'intelligence s'attaque comme à des nœuds, pour « expliquer », pour comprendre l'ensemble, et participer enfin à l'intention maîtresse de l'auteur.

— (b) Ces citations de termes coraniques sont de simples *prétextes*, des paravents utilisés par des novateurs, pour masquer le fait condamnable que leurs théories furent empruntées par eux à des milieux étrangers. — Réponse : la possibilité, chez certains pseudo-mystiques, d'une duplicité de ce genre, plus ou moins explicite, n'est pas exclue (1). Mais on ne saurait fonder sur ce phénomène de décomposition (2) mentale une explication valable de la croissance dogmatique d'une religion donnée. Toute religion ayant, comme l'Islam, à sa base, une prédication « prophétique » précise, — propose, de ce chef, à chacun de ses adeptes, une même structure spécifique à réaliser *ab intra*, un genre de vie, cette structure se caractérise par des « points singuliers »

(1) Tendance theosophique, perceptible chez Manès et chez Ibn 'Arabi, qui ne comprennent pas que l'accès au but mystique dépend avant tout du choix judicieux d'un seul moyen fortifiant l'intention dans son orientation inflexible, eux s'imaginent trouver plus sûrement accès à l'union divine, en usant concurremment de tous les « moyens culturels », et cet eclectisme syncrétiste les prive d'apercevoir la différenciation transformante, irréparable, qui s'opère graduellement, en cours de route, entre ceux qui se prosternent le long de la « Via Crucis », et ceux qui s'étendent sous le char de Jaggernaut.

(2) Qui intervient dans des consciences religieuses rongées par le doute, à des périodes de décadence, non pas aux débuts.

dans les lineaments de la catéchèse, — par des « points vifs » dans l'articulation des réactions sociales. Or, ces points se trouvent précisément jalonnés par ces *motashâbihât*. termes dits « ambigus », parce qu'il appartient à chaque croyant d'en *élucider* le sens, par un effort loyal de tout son être, les gravant dans sa mémoire, les éprouvant par son intellect, les mettant en œuvre dans sa conduite (1). Cela posé, on peut concéder que ce sont aussi les *motashâbihât* coraniques qui, chez certains croyants athédés et désabuses, servent de « points d'insertion » pour des greffes parasitaires, entant des conceptions étrangères sur leur système religieux qui se décompose

II La seconde source, c'est l'ensemble des *disciplines* purement *arabes* de la civilisation islamique naissante : grammaire primitive (antérieure à Sibawayh), lecture du Qor'ân, jurisprudence prehanéfite, critique du hadîth (avant Yahya Qattân) (2). C'est la grammaire qui a fourni aux mystiques la spécialisation des termes suivants (quelques-uns coraniques) : *damîr*, *howâ howa*, *sifah* (opp. *wasf*), *haqîqah* (opp. *majâz*, *maqâl*), *shâhid* (opp. *muthâl*), *jam'* (opp. *farg*), *ma'rifah* (opp. *nakirah*), *holoûl*, *hâl*, *ism*, *'illah*, *khafi* (opp. *jali*, à propos de *shirk*), *tajalli*, *iqtirân*, *molhaq*, *ishâruh* (3).

III La troisième source est constituée par les écoles théologiques purement *arabes*, antérieures à 'Allâf et Nazzâm : khârijites et morji'tes, qadarites et jabarites. Voici des mots qu'elles ont précisés, pour les mystiques : *'aql*, *'adl*, *ta'wîd*, *'arad* (opp. *dhât*), *sifah* (opp. *na't*), *sourah* (opp. *ma'na*), *qa-*

(1) Cfr. le verset du *shema' Israel*.

(2) *'alil*, etc.

(3) *Passion*, p. 469 et index.

dīm (opp *mohdath*, Qor XXI, 2), *tanzih*, *'azamah*, *thoboût*, *wofoûd* (opp *'adam*) D'autres réfèrent à des thèmes de folklore, fort anciens, cristallisés par des *hadith* dès le second siècle de l'hégire, et dont l'origine, soit arabe antéislamique, soit éliangère, reste incertaine. Ex *shobahât al wajh*, *dorrah baydâ*, *kubîl al mar*, *shâbb qatât*, *ism a zam* (1), *dih abyad*, *'anqâ moghrûb* (2) Et des invocations comme *yâ monaricûr al qoloûb*, *dalîl al motahayyirîn*, *ghâyat al so'âl wa'l ma'mûl* (3)

IV La quatrième source est *l'enseignement scientifique* du temps. présente dans une sorte de *koûm*, de « lingua franca » technique, *arameenne*, que le *syncretisme philosophique oriental* s'était constituée petit à petit, durant les six premiers siècles de notre ère (4), en calquant ses termes, tantôt sur le *grec*, tantôt sur le *perse*. Ce syncretisme n'est pas exclusivement hellénistique, puisqu'il contient des éléments iraniens (et peut-être sogdiens), ni purement néoplatonicien ou hermetiste, puisqu'il s'est incorporé des éléments gnostiques, « bardesaniens » (5) et manichéens. Il est plutôt laïque que religieux, quoiqu'il accepte certains termes culturels, chrétiens, païens et mazdéens (6). Il est un, car il fond ces élé-

(1) *Passon*, index, s. v

(2) Ibn al Kalbî (ap Ibn Mokaïram, *hsân*, s. v *'anq*) donne une étymologie préislamique, 'A. M. Kindî (*risâlah*, 112) donne une origine bouddhiste

(3) *jawshan kabîr*, de Hâdî Sabziwari, lith 1267, p. 75, 78, 393.

(4) Dès le VI^e siècle, *l'arameen* gagne sur le *grec* dans les églises orientales dissidentes, au XI^e s., *l'arabe* l'y supplantera

(5) *daysâmiyah* du « *fihrîst* »

(6) Remarque capitale il n'y a pas eu d'action directe, autonome du paganisme greco-syriaque ou du mazdeïsme persan sur l'Islam, la force de propagation de ces deux religions s'était alors annihilée. C'est par *l'intermédiaire* du syncretisme philosophique oriental que certains termes païens et mazdéens ont été véhiculés en Islam; ayant, au préalable,

ments disparates dans une seule et même classification encyclopédique Ex. en médecine, les termes syro-persans de l'école de Jondisâboûr (1), en astrologie genethliaque, *hād-hhoda* (perse) pris comme terme antithétique de *haylâj* (grec : *υλακος*) (2), livres d'Agathodémon (hermétisme) combinés aux livres de Jâmâsp (mazdéisme).

C'est cet enseignement technique en *araméen*, qui, fondé sur le canon scientifique aristotélicien, la médecine et l'alchimie hellénistiques, promptement traduits en *arabe* (3), a influencé l'Islam suivant deux voies. agissant sur les sectes *shī'ites* extrémistes par le gnosticisme (astrologie, alchimie, talismans), et sur les théologiens *sunnites* (4) par la métaphysique Exemples

(a) *Emprunts littéraires*. termes arabes, artificiellement *deviés* de leur sens usuel [*'illah*, *so'ûrah*, *istihâlah*, *idmihlâl*, *kaww* (opp. *fasâd*) ; *tabī'ah* (les IV tempéraments), *rawa'ih* (effluves chimiques)] — équivalents arabes, *forges* [*howiyah*, *anniyah*, *talâshî*, *ta'alloh*, *wahdâniyah* (5)] — simples transcriptions, *arabisées* [*jawhar*, *istagsât*, *konnâsh*]

En les classant par sujets astrologie [*aflâk*, *adwâr*, *ahwâr*, *nawroûz*, *zîj* (6), *mihrijân*, *jawzahar*, *hardâj*, etc.] — méde-

ble, etc *encapsules* et *decapés* par certains enseignements initiatiques gnosticisme harranien, manichéisme oriental (qui produisait alors en pays byzantin le mouvement des *Pauliciens-Bogomiles*) et communisme néo-mazdakien (*Khorramiyah*, convertis vers 245 par Dindân au garmatisme ismaélien). — Au contraire, nous verrons qu'il peut y avoir eu, pendant un court moment, action directe de l'hindouisme sur l'Islam (ici, *infra*)

(1) E. G. Browne, *Arabic medicine*, 34-35 (cfr 28, 33).

(2) *Passion*, index, s. v.

(3) *Id*, p. 471.

(4) Mo'tazilites, et même sur les chrétiens jacobites, comme Yahya-ibn 'Adî, qui est une sorte de pré-averroiste

(5) Voir ici, p. 59.

(6) *zîj shakryâr*, trad. Tamîmî.

cine (1) [*konnâsh* (syriaque = en arabe *jâmi'*), *tawallod*, *na-
zar* (opp *khavar*), *istidlâl*, *tarbiyah* (= cosmétique), *aqîbâ-
dhîn*, *bazzahrd*, *tiryâq*] — logique [les X catégories, *dawa'ir*
du pseudo-Empédocle] — morale politique [livres d'*akhlâq*,
« Iurstenspiegel » hellénisés d'Anouchirvan et de Bozormihî ;
cfr Miskawayh, *diwân*, *wazîr*] (2) — ascèse [*jihâd al nafs*,
d'Ibn al Moqaffa', macrocosme et microcosme, *anwâr*
(substances célestes, incorruptibles, spirituelles, intelli-
gences séparées (3), opp à *ajsâm* chez 'Alî-ibn Rabban et
J. Bokhtyéshou' ; *tadmîr al maydân* d'Ibn Hayyân]

(b) *Parallélismes de structure* doctrine des contraires (lu-
mières et ténèbres, livres de *mahâsin wa adhlâd*), discipline
de l'arcane (dès les elcésaites, chez les manichéens *katmân*,
ishâ al surr) Doctrine de la causalité dénombrable (sans
tasalsol, avec négation de l'infini, tant virtuel qu'actuel, dès
'Alî-Ibn Rabban) (4), d'où rôle de la causalité en droit hane-
fite (5), étiologie et thérapeutique médicales, imitées peut-
être par les mystiques pour les « maladies des cœurs » Doc-
trine de la métempsycose, qui contamine certains théolo-
giens, mo'tazilités (Ibn Hâÿit, Ibn Yânoûsh) et qarmates
(aboû Ya'qoûb Sijzi l'admet, si intraspécifique) (6) Détermi-
nisme astrologique spirituel des mouvements, des destinées,
Dieu lui-même n'en peut suspendre les lois (*falak*) ; d'où
l'irresponsabilité des âmes (*ibâhah*) (7).

(1) fîhr 295

(2) Les analogies relevées entre le *fiqh* et le droit romano-byzantin,
entre le *consensus prudentum* et l'*ijmâ'*, l'*utilitas publica* et la *maslahah*,
sont seulement des approximations.

(3) Cette spécialisation contredit l'usage des *motakallimûn*, aussi
bien que l'hindouisme.

(4) *firdaws*, ch vii

(5) Santillana.

(6) Biroûnî, *Hind*, 31.

(7) Même nuance fataliste, un peu mazdeenne chez les Qarmates
l'irresponsabilité, chez l'homme, correspond, en Dieu, à l'indétermi-

2° La méthode d'interprétation

a) Ses règles Les chances d'erreur et les pseudo-emprunts.

L'inventaire précédent n'est qu'un essai de classement des données du problème à résoudre. Seul le dépouillement intégral des œuvres authentiques du mysticisme islamique primitif, énumérées ici au chapitre IV, autorisera, en dressant leur lexique arabe, à trancher la question, si discutée, de la part à réserver à des influences étrangères (1) (tant au monde arabe qu'à l'Islam) dans le développement du soufisme.

Cette méthode philologique est la seule qui permette d'administrer des preuves sérieuses, susceptibles de mettre les spécialistes d'accord. A condition, pourtant, qu'elle observe strictement certaines règles (2).

(a) Relever des points de coïncidence littérale, entre deux textes, et les justifier chronologiquement et géographiquement, — ne dispense aucunement de démontrer s'il y a eu effectivement un *apparemment* généalogique entre les pensées que ces textes véhiculent. Sans cette démonstration, la question posée reste pendante.

(b) Colliger des *items*, accumuler des exemples de parallélisme entre les formules schématisées dans deux ouvrages, — n'établit nullement le fait d'une relation *didactique*, de maître à disciple, entre les deux auteurs.

(c) Constater, après coup (vu leurs résultats sociaux), la

nation. Les premiers mystiques musulmans croient, eux, à la libre responsabilité de l'homme, prédestinée en Dieu. Et les hindouistes exagèrent la liberté de l'homme jusqu'à en faire une puissance d'« auto-creation » libératrice.

(1) Imitation, *ad extra*, influence, *ab intrâ*.

(2) Elles ne semblent pas rigoureusement observées par Krieger, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem gebiete des Islams*, 1873.

convergence des intentions maîtresses des deux personnalités, — n'atteste nullement qu'elles se soient préalablement *concertées*, qu'elles se soient « donné le mot », bref, qu'il y ait eu collusion. Deux sincérités peuvent tomber d'accord, sans parti-pris, et tomber juste.

L'observance de ces règles s'impose déjà au critique littéraire, s'il veut s'éviter de confondre le *plagiat* avec l'œuvre originale, tous les écrivains ne sont pas des flibustiers, trafiquant en thèmes de folklore. Le romancier, il faut l'admettre, s' imagine qu'il peut « inventer », le poète croit qu'il peut entendre s'articuler, au fond de lui-même, une « locution » inspirée, — sans sombrer pour cela dans la ventriloquie inconsciente.

Ces réserves importent encore davantage à l'historien des méthodes scientifiques, sous peine de confondre l'imagination de l'inventeur avec l'habileté de celui qui met en valeur la découverte, l'industriel avec l'ingénieur, le capitaliste avec le technicien.

Mais elles sont tout à fait indispensables à qui veut goûter et comparer des auteurs mystiques. Il n'y arrivera pas tant qu'il se bornera à classer les termes techniques ou à comparer la structure des propositions dogmatiques de ces auteurs, il faut qu'il en refasse, à part soi (1), l'expérimentation morale, qu'il en revive l'histoire personnelle, en se mettant, au moins par hypothèse, à leur place, afin d'apprécier « axialement » et directement les conséquences de leurs règles de vie.

S'il est admis (un peu trop facilement) (2) en littérature

(1) Ghazâlî a bien expliqué cela en son *monqidh*.

(2) Car la matière de ces contes n'est pas pur subjectivisme anarchique ; il y a des « lieux communs » pour l'humanité, une topique de l'imagination, un sens commun dont les fantaisies les plus inouïes tiennent compte.

comparée, surtout dans le domaine des « mythes » populaires, qu'il y a eu emprunt, *imitation*, de N par M, dès que les mêmes éléments isolés, « princesse aux cheveux d'or », « petit poucet », se retrouvent en juxtaposition dans la trame de chacun des deux contes, — il faut, pour adapter utilement cette méthode comparative purement formelle, au domaine des lexiques philosophique et mystique, lui faire subir des modifications profondes. Deux marins de nationalités différentes savent assez vite gesticuler en « sabir » pour troquer des anecdotes pendant une courte escale. Le temps de trinquer devant un comptoir. Deux savants, deux philosophes, se comprendront moins tôt, car il leur sera moins facile d'entrer au contact, et il leur faudra aussi, peut-être, le temps de la réflexion. Et deux mystiques se comprendront encore moins aisément. Il leur faut, en plus, s'apprécier réciproquement, goûter la sincérité mise par chacun dans la pratique de sa règle de vie, et constater ses résultats.

Quand le conteur compose une fable, groupe, sous certaines circonstances, de temps et de lieu, des sujets, des personnages et des anecdotes, — sa fable ne ressort, dit-on (1), que de sa fantaisie créatrice, ses associations d'images ne sont pas justifiables d'axiomes que ses auditeurs doivent assimiler préalablement, s'ils veulent les comprendre. Elle sera donc aisément transposable, et reconnaissable, avec sa physionomie originelle, dans d'autres idiomes et d'autres civilisations.

Quand un savant ou un philosophe dresse un schéma de recherches, construit une théorie, — les idées qu'il groupe sont des concepts abstraits longuement élaborés, dématérialisés, leur arrangement ne dépend plus d'une suite historique d'occasions particulières, à admettre telle quelle,

(1) Cependant le théâtre, en la plupart des pays, n'est pas intelligible sans préparation, pour le public indigène.

sans discuter, de suite, comme dans le cas des contes (1); il refere à des catégories logiques, d'ordre général, — et la raison d'autrui ne peut pénétrer une théorie avant d'en avoir remonté l'échafaudage, et d'y avoir retrouvé les bases, les joints, et les coins de la logique rationnelle. Ex pour que l'historien des méthodes scientifiques puisse affirmer que telle solution algébrique a été « empruntée à l'Inde » par les Arabes, il faut, non seulement que les *donnees* du problème coïncident en gros de part et d'autre (2), mais que la *marche* structurale suivie pour le solutionner soit la même (3)

A *fortiori*, en mystique pour affirmer que telle définition ténue d'introspection, telle différentielle technique nouvelle, comme le *fanâ bi'l Madhkoûr* des soufis, a été « empruntée » à l'Inde (*dhyânâ* de Patanjali), nous demanderons à Nicholson non seulement de nous faire constater que les mêmes éléments isolés se retrouvent chez les deux auteurs, comme s'il s'agissait d'une pure fantaisie imaginative de leur part, et que la marche structurale suivie pour l'introduction de cette différentielle est analogue, comme s'il s'agissait d'un postulat scientifique hypothétique, mais encore de nous montrer que les intentions maîtresses des deux auteurs trahissent leur convergence par des règles de vie également convaincues, — et qu'ils ont manifesté personnellement (s'ils ont été contemporains) le désir ardent et réciproque

(1) Aussi beaucoup de contes cessent de plaire, parce que leur trame historique arbitraire est contredite par les événements réellement survenus aux auditeurs

(2) Car il se pose à *priori*, devant tout esprit réfléchi, abondant de façon indépendante l'examen de cette science

(3) Car il y a possibilité de plusieurs marches indépendantes amenant toutes au même résultat (les démonstrations d'une proposition, en mathématiques, les divers itinéraires pour une ascension, en alpinisme).

de se convaincre mutuellement (1), de nous prouver, enfin, qu'ils ont été *permeables* l'un à l'autre

Au surplus, le mystique ne considère pas seulement le thème de pensée pour lui-même comme le littérateur (2), ou un résultat objectivant cette pensée comme le savant (3), mais la *réalité* que l'exercice de cette méthode positive peut le mettre à même de découvrir, un dernier problème se pose donc, d'ordre purement religieux, que nous ne faisons que signaler ici : la réalité poursuivie par le mystique se révèle-t-elle comme ayant été effectivement atteinte par lui, quand on observe les conséquences individuelles et sociales de sa vie

b) *Quelques exemples de coïncidences fortuites homonymes techniques, parallélismes de présentation, convergences d'intentions*

Homonymies techniques isolées

1° Par coïncidences fortuites, entre deux pensées indépendantes, n'ayant qu'un registre restreint d'images sensibles (4) à utiliser

— Le « *point primordial* » *khâ* (sanskrit) ; *negoda rishona* (talmudique) , *noqtah ashiyah* (Hallâj) Termes coïncidents, sans qu'il y ait aucune parenté réelle entre leurs processus de formation respectifs

— L'« *homme-type* » : *insân qadîm* (manichéen) , *adam qad-môn* (cabale) ; *insân kâmil* (Jilî) Même remarque (5)

(1) Tel est le véritable but mystique d'une apologétique sincère (cfr. Leibniz et Bossuet, et, plus profondément, les cas cités ap *MMM*, XXXVI, 57) L'outrance poétique des Arabes l'a dépassé, dans la curieuse légende des deux amis que cite Stendhal (*Amour*, 179), d'après le *Kitâb al Aghânî*.

(2) L'art pour l'art

(3) La passion de la découverte, de la chasse (plus que de la prise), du jeu (plus que de l'enjeu), de la recherche (plus que de la vérité)

(4) D'expérience humaine universelle.

(5) Cfr l'invocation « Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs », qui

. 2° Par emprunt occasionnel, sans parallélisme (subséquent) dans l'emploi .

— Le « *Nom suprême* » de Dieu *shem hamphorash*, ou tétragramme ineffable (cabale) , *ism a'zam* (soufisme)

— La « *colonne de lumière* » . « colonne du milieu » (talmudique) , « colonne de louange » (var 'âmoûd al sobh : manichéenne) , 'âmoûd al noûr (Tostari) (1) Rôle de l'aurore (2) dans la théogonie des *Noseirs*

— Le scintillement du vin (*tasha'sho'*) versé dans la coupe , symbole de la théophanie par *talbis*, et *takhmîr*, tant chez les *Noseirs* que chez les *soufis* = L'opalisation, l'irisation de l'eau (humaine) où le vin divin est versé (*Passion*, p 517, 522, l 17, 842, n 4, 905, n 6).

L'incrustation de motifs décoratifs de ce genre, dans tel et tel ensemble dogmatique, ne commande pas qu'ils conservent ici et là le même rôle L'avocat qui, dans une discussion, reprend mot par mot les articulations de la partie adverse, ne témoigne pas en cela qu'il leur attribue la même portée. L'habit ne fait pas le moine, ni le ton la chanson .

se trouve simultanément chez les « Sabeens » (Ibn al Sabbâb, ap Shah-rastâni, II, 147) et les *soufis* (Ibn Adham, ap *Passion*, p 472). — Cfr. le *zohour kollî* , les « vêtements de lumière spirituelle », qui se trouvent, issus de processus différents, en Chrétienté, chez les manichéens, chez les *soufis* (Jonayd, « Dawâ » *libâs al noûr*. Et *kiswah* de Hallâj et Wâsîf) et chez les yoguis (Patanjali, II, LII) *A fortiori* faut-il refuser de voir des emprunts dans l'emploi des termes couplés « lumière divine, illumination du cœur, silence et solitude, Dieu et le Bienaimé », communs à tous les mystiques du monde entier Termes ou *Meix*, Andrae et Wensinck (*Dove*, p. LXXXIV, 11), séduits mal à propos par l'hypothèse de Reitzenstein sur l'unité d'origine initiatique de tous les mysticismes religieux d'Asie antérieure, ont cru trouver la confirmation de cette opinion, déjà émise par certains historiens ésotéristes de la franc-maçonnerie au début du XIX^e siècle.

(1) *Passion*, p. 832, Kremer, C. S., 39

(2) Dussaud, *Noseirs*, 88

on ne saurait inférer *à priori* qu'il y a même compréhension du sujet, du fait de l'emploi des mêmes mots (1), une vérification *expérimentale* est de rigueur.

Parallélismes dans le dispositif de présentation .

1° Par coïncidence naturelle, fonctionnelle, — la raison s'exerçant correctement de part et d'autre sur le même ensemble de schèmes usuels, de sens commun (vie, mort, justice distributive) Ghazâlî a souligné ces parallélismes en son *monqudh* (2), à propos de maximes qu'on lui reprochait d'avoir empruntées aux philosophes anciens « la vérité est que *quelques-unes* (3) sont le fruit de mes propres méditations, et, comme dit le proverbe, « Il arrive (4) que le sabot tombe dans l'empreinte du sabot » « En d'autres termes, l'empan de la démarche intellectuelle et le rythme de la pensée discursive sont à peu près commensurables et synchrones, chez les hommes qui s'exercent à réfléchir loyalement, puisque le fonctionnement de la raison est le seul moyen d'entente entre les hommes. La science, la vraie science expérimentale, n'est pas la résultante factice et précaire d'un enchevêtrement d'atomes aveugle, c'est une construction conceptuelle collective, sans cesse accrue, à laquelle nous travaillons tous en commun depuis ses débuts, du fond même de notre être pensant, en assimilant et élaborant nos expériences individuelles suivant des processus analogues. afin de les mettre en commun Ex .

(1) Problème des homonymes et synonymes (*Passion*, p. 575 sq.)

(2) Ed Caire, p. 49, ici, la trad. B de Meynard (p. 38) est insuffisante.

(3) « *Quelques autres*, ajoute-t-il, se trouvent dans nos livres canoniques, et *la plupart*, quant à leur sens, figurent dans les écrits des soufis ».

(4) Souvent, non pas toujours, ni à chacun. Ce n'est pas ici le relativisme de Protagoras.

« *perinde ac cadaver* » (1) *muthl al mayt fi yaday al ghâsil*, dit Tostari, bien avant S. François d'Assise et S. Ignace de Loyola. Asin s'est évertué à découvrir une source commune (S. Nil et S. Jean Chmaque). En fait, pour des solitaires vivant en commun, et mourant sans fossoyeurs, le cas était assez immédiat pour suggérer l'image

— la discipline du souffle *pranayama* de Patanjali *dhikr* rythmé sur la respiration (*hoû ' hâ ' hi '*) dans les congrégations islamiques modernes, versellement du « Pater » dans les exercices de St Ignace de Loyola — Patanjali pratique cette discipline pour rendre la volonté maîtresse de ce réflexe, parce qu'il considère (2) le lien entre le souffle (*prana*) et l'actualisation de la pensée (*vrthi*) comme indissoluble. Les musulmans la pratiquent pour concentrer leur audition extatique (*samâ'*), parce que l'alternance respiratoire (3) scande mieux l'épel des trois vocalisations du *H* divin dans le cœur. S. Ignace la pratique (4), pour resserrer le cadre de la contemplation mentale, en assignant un débit uniforme et une durée moyenne à la prière vocale. Les trois motifs et les trois buts sont différents, la seule apparence commune, c'est une régularisation du souffle. Or, tout mystique est un ascète, sait qu'il a un corps à dompter, et que tout corps humain respire, tant qu'il est vivant.

2° Par emprunt, pour rivaliser de zèle, et trouver qui a raison. Ex .

(1) Asin, *Bosquejo*. Saragosse, 1903, p. 38-39, Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr. p. 272, n. 51 ; Hartmann, *Darstellung der Sufik*, 31, 103, Kilâni (ap. Shattanawfi, *bahjah*, 79), Rinn, *marabouts*, 90.

(2) C'est une ascèse du souffle, non une ascèse du cœur (*anâhata*, siège du *sattvâ* : « Yoga », III, § 34) comme en Islam. Cf. Kremer (*C. S.*, 49).

(3) Cfr. l'oscillation régulière du buste des enfants quand ils récitent leur leçon, à l'école coranique.

(4) *Exercices spirituels*, IV^e semaine, 3^e manière de prier.

— Le *végétarisme* (*tanahhos*) (1), commun aux ascètes chrétiens, manichéens et musulmans. Chez les manichéens, S. Augustin l'avait déjà remarqué (2), son but précis était de libérer les parcelles de lumière divine emprisonnées comme des captives dans la matière obscure des légumes, — tandis que les disciples de S. Antoine y attachaient un sens tout différent, de mortification corporelle, pour l'ascète lui-même. De même les musulmans, avec des nuances (3), c'est par une sorte de « vœu perpétuel » de végétarisme (*qoût*) que la secte shi'ite mystique des soufis 'Abdakhayah (4) de Koûfah témoignait son attente ardente de la venue imminente du *mahdi*.

Convergences d'intention maîtresse

1° Par concordance de développement dogmatique et moral. Ex

— Le *pari* (sur l'hypothèse d'une survie éternelle) Pascal et Ghazâlî, mus par la même compassion apologétique à l'égard des incrédules, l'ont formulé avec les mêmes termes et sous les mêmes schèmes, sans que Pascal ait rien su de Ghazâlî (5).

2° Par emprunt légitime. Ayant éprouvé la fécondité d'une argumentation à peine ébauchée dans le livre où il la rencontre, l'emprunteur qui l'a méditée la reprend à son tour,

(1) Ibn Sîdah, *mokhassas*, XIII, 404.

(2) *Confessiones*, III, x, VIII, vi, cf. *id.*, VII, ix, ses remarques sur le *Logos* chrétien et son homonyme néoplatonicien.

(3) Rivaliser d'ascèse, pour convaincre l'adversaire de la précellence de la doctrine, en luttant à qui montrera le plus d'abnégation, n'implique aucune concession doctrinale. La méthode de Robert de Nobili, ainsi comprise, n'a aucun rapport avec les tentatives risquées des « rites chinois » et des « rites malabars ».

(4) Malati, f. 162.

(5) Asin a cherché à trouver l'intermédiaire faisant connaître Ghazâlî à Pascal, soit dans le *Pugio fidei*, soit dans Herbelot, sans résultat.

la fortifie, la met en pleine valeur C'est ainsi que certains arguments de Ghazâlî, restés stériles en Islam, ont été mis à contribution par l'israélite Bahya-ben-Paquda (1) et par le chrétien oriental Barhebraeus (2), avec plus de résultats pour les coreligionnaires des deux emprunteurs que pour ceux de l'inventeur. Ex

— Le remplacement votif du hajj (*pèlerinage canonique*), thèse de l'école mystique de Hallâj, — remarquable exemple d'une intention maîtresse ébauchée par ses devanciers, pour combattre la tendance laxiste de l'*'omoûm al maghfirah* (3), — et mise par lui en pleine valeur Nous la voyons pointer des Hasan Basrî, lorsqu'il remarque (4) que le seul « pèlerinage béni (*hajj mabroûr*), c'est celui d'où l'on revient ascète en ce monde, désirant l'autre vie », — ou, précise Ibn al Monkadir (5), « celui qui fait gagner le Paradis » Suivent bientôt une série de conseils pratiques, de plus en plus hardis, de directeurs de conscience · Aboû Hâzim Madanî conseille à un fils de renoncer au pèlerinage, en consacrant ses économies (destinées aux frais de route) au soutien de sa mère (6) Bishr Hâfi conseille (7) de distribuer en aumônes un capital amassé en vue du pèlerinage (8) Dans une très

(1) Voir son *Hidâyah*.

(2) Wensinck, *the book of the dove*.

(3) Répudiée par Ramlî (*Passion*, p 756, n 6).

(4) Makkî, *qoût*, II, 119

(5) *Id*, II, 115, 118

(6) Hojwiri, *Kashf*, 91

(7) Makkî, *qoût*, I, 92 Un sâlimiyen conseille, sans doute au temps de l'occupation de la Mekke par les Qarmates, de renoncer au pèlerinage « plutôt que d'aider les ennemis de l'Islam » (*id*, II, 117, l. 23) Conseil qui vient d'être suivi par les adversaires du Malik du Hedjaz depuis 1916.

(8) « Supplémentaire », dit le texte de Makkî, qui semble atténuer ainsi prudemment le conseil

belle parabole, Dhoû'l Noûn Mîsrî parle (1) d'un homme de Damas qui avait renoncé à aller au pèlerinage, pour secourir *hic et nunc* la détresse d'un de ses voisins, affamé, Dieu, dit-il, accorda leur pardon aux pèlerins corporellement réunis cette année-là à 'Arafât, uniquement en considération de cet homme, qui avait « fait spirituellement le pèlerinage » (*hajja bihummatihâ*) Enfin Ibn 'Ata, commentant une glose de Ja'far sur Qor III, 96, note : « A qui s'est privé de tout pour Dieu, voici la route du *hajj* qui s'ouvre devant lui, toute grande, car c'est là le fondement (*qiwâm*) de la vocation appelant (tout musulman) au *hajj* » (2) La thèse d'al Hallâj, que nous avons longuement analysée ailleurs (3), est la conclusion dogmatique correcte qui se dégage de ces prémisses (4)

3° Le rôle des influences étrangères

a) La thèse à priori de l'influence iranienne

Il reste à définir la part qu'il faut faire à certaines influences externes dans la formation du mysticisme islamique

Si nous définissons, avec Ghazâlî (5), le mysticisme comme l'introspection méthodique de l'expérimentation religieuse et de ses résultats chez le croyant qui la pratique, nous devons penser qu'en tout milieu religieux où il y a des âmes vraiment sincères et réfléchies, des cas de mystique

(1) Ibn al Jawzî, *mothir al gharam*, ap Ibn 'Arabî, *mohâdarât*, I, 218 — Cfr. 'Alî-ibn-Mowaffaq (Makkî, *qoût*, II, 120-121)

(2) Baqli, t I, p 107.

(3) *Passion*, index, s. v. *hajj*

(4) Quand elle est condamnée, Makkî caractérise ainsi la pureté d'intention réelle (*haqiqat al ikhlâs*) requise pour le pèlerinage (*qoût*, II, 115) « dépenser un bien légitime pour l'amour de Dieu, garder sa main vide de tout négoce pouvant préoccuper le cœur, et distraire l'attention (*hamm*) ».

(5) *monqidh*.

peuvent être constatés. Le mysticisme ne saurait donc être l'apanage exclusif d'une race, d'une langue, d'une nation ; c'est un phénomène humain, d'ordre spirituel, que ces limitations physiques ne sauraient borner. Il est donc impossible de prendre au pied de la lettre la théorie trop répandue de pro-aryens comme Gobineau, d'antisémites comme Friedrich Delitzsch (1), qui décrète l'*inaptitude* absolue des sémites aux arts et aux sciences en général (2), et conclut à l'origine « aryenne » du mysticisme dans les religions dites sémitiques. Elle nie naturellement l'authenticité du mysticisme islamique, elle en fait une des formes de la réaction raciale, linguistique et nationale des peuples aryens conquis par l'Islam arabe, spécialement des Iraniens. Renan, P. de Lagarde, et tout récemment Reitzenstein, Blochet et E. G. Browne ont aidé à la diffusion de cette théorie (3).

Cette théorie *à priori* a le défaut de généraliser indûment quelques cas particuliers (4), en partant de l'idée indémontrable que le peuplement et la culture des habitants de l'Iran au VII^e siècle de notre ère auraient été exclusivement « aryens » (5). Le *shîisme*, qu'on nous présente comme une hérésie islamique spécifiquement « persane », a été propagé en Perse par des colons de pure race arabe, venus de Koufah à Qomm (6) ; et les Kurdes et Afghans, purs iraniens de race,

(1) *Die grosse Tauschung*

(2) La réserve nette des sémites en ces matières n'est pas manque d'imagination, mais respectueuse déférence pour l'initiative de l'omnipotence divine.

(3) Le seul qui ait essayé de l'étayer d'arguments précis est Inostranzev, *Iranian influence on Moslem literature*, trad. G. K. Nariman, Bombay, Taraporevala, 1918.

(4) Diffusion de procédés techniques en architecture, tapisserie, arts métalliques, décoration florale (narcisse préféré à la rose), échelle musicale, mise en scène des contes (*Hezârafsane*).

(5) Ce que n'accordent ni les anthropologistes, ni les ethnographes.

(6) Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., p. 293, n. 12b.

sont toujours restés *anti-shi'ites*. Les listes qu'on a dressées des grands penseurs musulmans « d'origine persane », parce que leur *nisbah* réfère à une ville située en Perse ne sont qu'un trompe-l'œil (1), la plupart n'ont pensé et écrit qu'en *arabe*, et, qu'ils fussent fils de colons arabes ou clients (*mawâlî*), ne se différencieraient pas plus du monde islamique que Lucain de Cordoue ou Augustin de Thagaste du monde romain. Bien des « survivances *mazdéennes* » infiltrées dans l'Islam « par des conspirateurs » ont été imaginées par des hérésiographes échauffés (2), et le « *Shâhnâmé* » de Fir-dôûsi, célébré comme le bréviaire de ce nationalisme (3) iranien, témoigne surtout d'un enthousiasme « archéologique » presque aussi désintéressé que le « patriotisme troyen » de Virgile écrivant l'« *Eneide* ».

Enfin cette théorie, prétendument érigée à la gloire de la race iranienne, conclurait à la déloyauté inconsciente de ses plus illustres représentants. Puisqu'elle usine, contre leurs déclarations expresses, que les grands penseurs musulmans de l'Iran ne se seraient ralliés à l'orthodoxie islamique que pour la forme, et se seraient efforcés de la déformer suivant un étroit parti-pris national. Cette imputation psychologique ne tient pas debout pour quiconque a vécu dans un commerce familier avec les œuvres de ces grands hommes ; nul n'a

(1) Les pantouraniens, récemment, ont surenchéri, revendiquant Fârâbî, Ibn Sînâ, Bokhârî et Zamakhsharî comme des gloires nationales tartares.. Les *sho 'oubyah* de jadis ne parlaient, eux, que d'égalité

(2) Baghdâdî.

(3) De prétendus « nationalistes » comme Ibn al Moqaffa', Roudagui, Miskawayh, Hasan Sabbâh, ont fait des œuvres pénétrées d'un esprit *universaliste*, soit hellénistique, soit qarmate. Même un nationaliste type, comme le poète Mihyâr Daylamî, écrit cette fin de vers caractéristique « *soûdad al Fors wa dîn al 'Arab* », [Nous nous sommes emparés de la gloire des deux côtes] « titres de noblesse des Perses (en ce monde), et religion des Arabes (pour l'autre vie) ! »

poussé plus loin la loyauté que Sîbawayh en grammaire arabe, qu'Isfahânî en folklore arabe, que Tabarî et Fakhr Râzî en exégèse coranique. Bien loin d'altérer la pureté de l'Islam primitif, ces Persans ont poussé plus loin que personne l'abnégation dans le sacrifice de leurs tendances personnelles pour sauvegarder l'universalisme de leur croyance. Et il serait un peu présomptueux de prétendre qu'ils n'y auraient pas réussi.

La vérité restreinte, indûment généralisée par cette thèse de la précellence aryenne, est que les conditions grammaticales générales (lexique, morphologie, syntaxe) de nos langues indo-européennes déterminent une présentation de l'idée toute différente de celle qu'elle doit revêtir dans les langues sémitiques. La présentation *aryenne* de l'idée, — *la seule qui soit familière aux orientalistes d'Occident*, — est *périphrastique*, se fait au moyen de mots aux contours instables et nuancés, aux finales modifiables, aptes aux appositions et combinaisons, les temps verbaux y sont de bonne heure devenus relatifs à l'agent, « égocentriques », « polythéistes » ; enfin l'ordre des mots est didactique, hiérarchisé en amples périodes, grâce à des conjonctions graduées. La présentation *semitique* de l'idée est *gnomique*, recourt à des mots rigides, aux racines immuables et toujours perceptibles, n'admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstraites, — consonnes, interpolées, pour le sens, — nuances vocaliques, pour l'acception (1). Le rôle conjonctif des particules est inséparable de la différenciation vocalique des finales, les temps verbaux, encore aujourd'hui, sont « absolus », ne concernent que l'action, ils sont « théocentriques », affirment la transcendance et l'imminence de l'Agent unique, enfin l'ordre des mots est « lyrique », morcelé en formules saccadées,

(1) *Passion*, p. 571, sq.

condensées, autonomes. D'où le malentendu pour ceux qui, ne sachant pas goûter la concision puissante et explosive des langues sémitiques, les disent impropres à la mystique. Alors qu'elles sont les langues de la révélation du Dieu transcendant, celles des *Prophètes* (1) et des *Psaumes*, et que les *Psaumes* sont, historiquement, le texte de mystique qui s'est le plus répandu parmi les hommes (2). En Islâm, la *Fâtulah* est un psaume (3), les deux souâtes d'Obayy (*witr, qonoût*) sont des psaumes, de même que les *mo'awwidhatayn*. Les « *monâjât* » des premiers soufis sont également des psaumes.

Abandonnant donc le terrain *racial* et *national*, intenable, pour se maintenir sur le terrain *linguistique*, les partisans de l'influence iranienne peuvent uniquement démontrer que certaines langues (semitiques) se prêtent moins que d'autres (aryennes) à l'exposition didactique des idées. Constatation bien secondaire en matière religieuse, surtout en mystique, on a pu prêcher l'Islam, comme le christianisme, dans toutes les langues, même les plus dissemblables (4), les plus dénuées de grammaire, tel le chinois, et la mystique, encore plus que l'apostolat, sait se passer des amples périodes, elle qui se suffit même, à la rigueur, de l'onomatopée, du cri, qui est compris, pourvu qu'il vienne du cœur (5).

En fait, ni la grammaire, ni la littérature des provinces linguistiques conquises n'ont réagi sérieusement sur la doc-

(1) Wensinck (*Dove*, p. XLVI) va chercher bien loin une origine hermetique pour une image de Barhebraeus, qui fait allusion à l'« Ancien des Jours », d'Ezechiel.

(2) Wensinck (*Dove*, p. XXII) omet d'y référer.

(3) Un ennemi acharné comme 'A. M. Kindî (*risâlah*, 141) l'avoue sans s'en apercevoir.

(4) Les pantouaniens ont réussi à rédiger en turc pur des catéchismes musulmans parfaitement orthodoxes.

(5) Les prédicateurs populaires ne prennent pas de leçons de diction ou de rhétorique.

trine islamique des conquérants arabes. A peine voit-on subsister, durant une ou deux générations, des rédacteurs en *grec* (Syrie) et en *persan* (1) (ou *houzwarech* Mésopotamie) pour les registres financiers du cadastre, juste le temps de former de nouveaux fonctionnaires capables de rédiger en *arabe*. La famille des Raqâshî, prédicateurs réputés en *persan*, excelle bientôt dans la prédication coranique en arabe, à Basrah (2)

b) *Les conditions d'une démonstration.*

Pour qu'une influence linguistique, provenant d'un milieu étranger, pénètre, diffuse et opère à l'intérieur d'un système dogmatique appartenant à un milieu donné, il faut, rappelons-le (3), prouver.

1° *Historiquement* qu'il y a eu contact social quotidien, brassage entre les deux milieux, et contact, sinon intellectuel, tout au moins pragmatique, avec *transposition* effectuée, à un moment donné, par les soins de traducteurs, de vocables et de contes empruntés à cet idiome étranger

2° *Philosophiquement* qu'il y a eu adaptation, par les soins de controversistes et d'apologistes, de divers concepts et théories partielles primitivement formulées dans cet idiome étranger. Il importe donc que cet idiome recèle, canalise et véhicule des constructions dogmatiques, des directives intentionnelles, analogues : seule cette « affinité » (4) intellectuelle et morale rend possible une *hybridation* entre le milieu conquis et la religion des conquérants

(1) Moqaddasi, 133.

(2) Jâhîz, *bayân*, I, 168 si Hasan Basrî doit parfois parler en *persan* (Ibn Sa'd, VII, 123). — Hallâj n'avait plus l'usage courant de cette langue (*Passion*, p. 96) Liste des grands *mawâlî* ap. 'iqd, II, 64.

(3) *MMM*, XXXVI, 40 seq ; *Passion*, p. 462, 801

(4) Ce serait là une définition tolérable de ce mot dont on a tant abusé depuis Goethe.

La première condition se trouve réalisée pour l'*araméen* (et l'*arabe*) des milieux juifs et chrétiens (tribus au désert, colonies industrielles dans les villes), des milieux mazdêens (houzvaréch) et surtout manichéens (colonies industrielles dans les villes), alliés aux écoles de syncrétisme oriental (médecins et philosophes, disséminés), mais non pour les *pracrits* de l'Inde (une seule colonie commerciale hindoue : Basrah) (1)

La première condition place en première ligne le milieu *hébréo-chrétien*, comme possédant alors des esquisses analogues de théologie (2) et de mystique théoriques, et surtout un admirable manuel d'oraison, extrêmement lu, les *Psaumes*. En seconde ligne, le milieu *syncrétiste* helléno-manichéen, dont la philosophie synthétique essayait de s'annexer théologie et mystique.

c) *Le milieu hébréo-chrétien.*

C'est donc en premier qu'il nous faut examiner l'influence possible, sur les intentions culturelles des croyants musulmans, du milieu *hébréo-chrétien* « *ahl al kutâb* », de langue arabe et araméenne, avec lesquels, chose à noter, le Qor'ân autorise expressément (3) la poursuite de discussions exégétiques. En pratique ces discussions ont été reprochées, comme peril-

(1) Ni pour les paysans de Syrie, restes païens (?) selon l'hypothèse bien aventurée de Dussaud son équation *Nozreni-Nosuris* tombe, puisque, comme je l'ai relevé sur place, le *gor'at al Nâzirân*, au NW du lac de Homs, existe toujours, sans aucune connexion géographique ni étymologique avec le pays des *Nosuris* (RMM, XXXVIII, 272)

(2) L'hypothèse de Kremer et Becker sur l'influence de la théologie chrétienne chez Ma'bad et Ghaylân (école qadarite) ne se fonde sur aucun texte précis. Et Galtier, dans son étude sur les *Mille et une Nuits* (*Mémoires*. Caïre, 178-179) a montré l'inanité du prétendu « talmudisme » signalé dans la légende de Mâlik-ibn-Dînâr par Chauvin.

(3) Qor. X, 94, V, 18.

leuses, à des commentateurs consciencieux comme Mo-jâhid (1), Moqâtil (2), mais on en a une série d'exemples, historiques ou légendaires, ce qui suffit pour établir cette curiosité réciproque, cette conscience d'une affinité intellectuelle et morale que nous croyons indispensable à la naissance d'hybridations doctrinales entre deux milieux

Geiger (3), Kaufmann (4), Merx (5), Wensinck et Hirschfeld (6), pour le milieu *hébraïque*, Merx, Asin et Becker (7), pour le milieu *chrétien*, ont insisté sur cette affinité

Elements hébréo chrétiens (8) (sous forme araméenne arabisée) (9) .

I) Emprunts littéraires (mots théologiques et ascétiques)

a) mots arabisés (substantifs en-*ân*, ou du type *fâ'oûl*, adjectifs en-*ânî*) Qor'ân, Rahmân, toûfân, forqân, borhân, soltân ; lâhoût, nâsoût, nâmoûs, fâroûq, jabroût, malakoût, hâkoûl (haykal), kawn (= kjonô, à la fois nature et personne), toûba, rabbânî, roûhânî, nafsânî, jothmânî, sha'sha'ânî, wahdâniyah, fardâniyah, rahbâniyah, 'oboûdiyah, roboûbiyah, oloûhiyah, kayfoûfiyah

b) Mots arabes spécialisés après calque sur des types araméens sâ'ih, râhib, gholâm (diacre), sawma'ah, 'okâz, tarbiyah, sarîrah (vérité), tab' (d'où tabî'ah), Bâri, bariyah

(1) Dhahabî, *i'tidâl*

(2) Moqâtil, *motashâbih*, explicat de la *sahînah*

(3) *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen*, 1833

(4) *Gesch der Attributenlehre in der Jud Relig*, 1877

(5) *Grundlinien der Sufik*, 1892

(6) *Judische Elem*, 1878, *New Resrarches*, 1902

(7) *Der Islam*, III, 374-399, *Christentum und Islam*

(8) Nous donnons en tête les termes figurant déjà dans le Qor'ân

(9) Noter le « gauchissement » général du sens des radicaux, en passant de l'araméen à l'arabe *RHM* (amour, compassion), *SBR* (espérance, endurance), *FRQ* (sauver, séparer), *HMD* (remercier, glorifier), *SDD* (équité, exactitude)

II) Analogies structurales méditations eschatologiques sur l'enfer et le paradis (Qor'ân, littérature des *ḥotob al zohd*, *al ahwâl*, *al tarwahhom*) (1); méthodes pour l'examen de conscience (*mohâsabat al nafs*) (2), scapulaire (*khirqah*, dès Ibn Harb) (3), rosaire (*sobhah*, dès Jonayd) — La règle talmudique du fil bleu et du fil noir pour la rupture du jeûne Le *soûf* christianisant de Farqad (4) La *moragga'ah* On n'a pas encore étudié sérieusement les traductions arabes des Évangiles *utilisées en Islam* (5) au début (Ibn Qotaybah (6), Warrâq, Solamî (7), Ibn Jahdam (8), Ibn Hâzim, Ghazâlî) Wensinck essaie en ce moment d'établir que Étienne Barsaudilh, Isaac de Ninive et S. Jean Climaque auraient été lus par des musulmans Nous avons signalé des aramaismes dans la syntaxe de Jonayd (9)

III) Hybridations fécondes Il y eut vie commune entre les arabes musulmans et leurs compatriotes chrétiens pendant les deux premiers siècles Taghlîb, Hîrah et Koûfah (10),

(1) Où l'on voit les ascètes musulmans essayer, non pas d'imiter les moines chrétiens, — mais de rivaliser avec eux, en fait de *rahbâniyah*, suivant une méthode musulmane, inspirée par le Qor'ân

(2) Asin transforme l'analogie en emprunt et suppose que S. Ignace de Loyola a copié chez Sohrawardî sa notation de l'examen particulier, suivant une table à double entrée (*Bosquejo*, p. 40) Comme si l'idée d'une table à double entrée n'était pas un des lieux communs de toute méthode rationnelle

(3) Ici *infra*.

(4) Ici *infra*

(5) Pour les recensions chrétiennes, voir Graf, *Christlich Arab Lit*, 1905

(6) *ta'wîl*, p. 262, 270, 184.

(7) *jawâmi'*, ms. Laleli 1516, f. 165^b (= Matth. VIII, 22)

(8) *bahjah*, ms. Damas.

(9) *Passion*, ch. XIV, p. 911

(10) Lammens, *Mo'awwya*, 156, 256, 300 sqq. — Cfr. les études de L. Cheikho

Najrân (1), San'â (2) La copie de l'architecture des ermitages paraît établie, les premières *khânqâh* sont à Ramleh (aboû Hâshim) et Jérusalem (Ibn Karrâm) Les mystiques musulmans, jusque vers 250/864 (3), venaient consulter des ermites chrétiens sur la théologie 'Abdal Wâhid-ibn Zayd, 'Attâbi et Dârânî nous ont laissé des récits curieux (4) Si l'anecdote de Bistâmî en Roûm (5) est apocryphe (6), celle de Hallâj à Jérusalem paraît authentique (7) Les ordonnances Khalîfales (8) sur le costume spécial des chrétiens (en 235, 239, 296) mirent fin à cette vie commune Mohammad-ibn Faraj 'Abîd (+ 282) répondait à Mohammad-ibn-Ishâq Koûfi (9), demandant « d'où vient à des moines damnés pareille sagesse (*hikmah*)? ». « Legs de ce jeûne, que tu trouves si pénible » Et Ibrahîm-ibn al Jonayd (+ vers 270), éditeur du *kitâb al rohbân* de Borjolânî (+ 238), disait (10) avoir trouvé cet épigraphe d'un de ses livres (celui-là, sans doute) des vers significatifs. « *Mawâ'iz rohbân* »

« Sermons de moines, récits de leurs actions,
Nouvelles veridiques emanant d'âmes condamnées.
Sermons qui nous guérissent, car nous les recueillons,
Bien que l'avis (médical) provienne de quelque damné.
Sermons qui lèguent à l'âme un avertissement ('*ibrah*),
La laissent anxieuse, errant autour des tombeaux

(1) Mission d'Euphémion (Ibn 'Arabî, *mohâdardî*, I, 131, 94, *RHR*, XXVIII, 13)

(2) Ibn 'Arabî, *l c*, I, 182

(3) Après, la « visite au couvent » n'est plus qu'un thème de poésie bachique

(4) Ibn 'Arabî, *l c*, II, 353-354, 39

(5) Ms Paris, 1913.

(6) Comme celles de la conversion de Hasan Basri et de l'enterrement de Ma'rouf, dans 'Attâr

(7) *Passion*, p. 99, 769

(8) De Goeje, *Conquête de la Syrie*, 148

(9) Cfr *'iddâl*, s. v.

(10) *Hilyah*, s. n. Mohammad-ibn Faraj 'Abîd.

Sermons, bien qu'il répugne à l'âme de les relire,
 Qui incitent, à la souffrance, le cœur qu'ils ont débusqué
 Prends ceci pour toi, toi qui m'écoutes, — si tu sais t'interdire
 [le mal,
 Hâte-toi ! La mort est la première visiteuse à attendre »

Un certain nombre d'œuvres primitives de l'Islam ascétique paraissent être de libres transpositions d'œuvres chrétiennes. les *sahâ'if Idrîs wa Moûsâ*, le faux « Psautier » (*Zaboûr*) (1) de Wahb, son *mobtadâ* et ses *isra'ihyât*, les *akhbâr al mâdyîn* du morjite 'Obayd Jorhomî (2), et surtout les paraboles attribuées à Jésus, qu'Asin édite sous le titre de « *Logia D Jesu agrapha* », et dont des recensions presque identiques se trouvent (3) chez Dostowa'i (+ 153), Mohâsibî (+ 243) et Jâhîz (+ 255)

d) *Le syncrétisme oriental*

Le second milieu avec lequel les croyants musulmans se sont trouvés en état d'affinité, c'est un milieu d'enseignement technique (médecine, alchimie, sciences exactes et astrologie), le milieu *syncretiste oriental* que nous avons défini plus haut. Renan, le premier, a su discerner ce milieu (4) grâce aux données confuses de Chwolsohn, et Horowitz (5), puis Wensinck (6) ont mis récemment en lumière ses traits caractéristiques. C'est lui qui gardait le dépôt précieux, « corpus », ou « organon », de la « science de la nature ». issue des expérimentations hellénistiques, et coulée dans le moule aristotélicien ; les *néoplatoniciens* y avaient

(1) Ibn 'Arabi, *mohâdarât*, I, 237, cfr Ghazâlî, *ihyâ*

(2) *fihrîst*, 89.

(3) Asin, *Logia*, nos 6, 53 ; Mohâsibî, *wasâyâ* 6b, *bayân*, III, 72

(4) *JAP*, 1853, II, 430

(5) *Über den Einfluss der griechisch philos. auf die Entwickl des Kalam*, 1909

(6) *Book of the Dove*.

annexé des éléments d'hermétisme au III^e siècle, et les *manichéens* des éléments astrologiques et gnostiques (« elcésaites », dit Renan), dès le IV^e siècle. Tel quel, au VI^e siècle, ce « corpus », traduit littéralement du grec en araméen, à la faveur du réveil national syriaque, s'enseignait de façon homogène dans divers centres de Syrie, Mesopotamie et Susiane : centres médicaux, alchimiques et semi-initiatiques, ou des maîtres juifs et chrétiens (nestoriens surtout) prenaient contact avec des semi-païens (Harrâniens), « bardesaniens » (*dayṣāniyah*) et manichéens (1).

Les musulmans hésitèrent un peu à imiter les juifs et les chrétiens en ces prises de contact. Durant tout le second siècle de l'hégire, des isolés, des *zanādīqah*, Ibn abī l'Āwǧā, Ibn al Moqaffā', Jâbir, et, dans une moindre mesure, les shī'ites extrémistes, s'y risquèrent. Ibn Mo'awiyah en rapporte le calcul astronomique de la néoménie (2), Jâbir l'emploi des lettres isolées de l'alphabet pour figurer (3) les fonctions naturelles permanentes des choses, au moyen de notations fixes alchimiques, algébriques, syllogistiques (4) et médicales (5), enfin Ibn al Hakam retrouve la théorie aristotélicienne du processus de la sensation (*muzājalajsām*), et entrevoit l'immatérialité du concept (*sonh*)

C'est au troisième siècle seulement qu'une fiction tirée du

(1) Cfr le curieux fragment d'évangile semi-manichéen, ap. *Ikhwān al safā*, IV, 115-117

(2) Ici ch IV, § 4

(3) Ce qui presuppose le concept de la nature (*tabī'ah*), des propriétés *naturelles* des choses (concept absent du *kalām* musulman primitif). C'est, en la rationalisant, l'idée du *jafr* (cf *Passion*, p. 592 et l'idée de l'*Ar magna* chez Ramon Lull), voir le tableau donné à la fin de ce chapitre.

(4) Ce qui indigna les vieux grammairiens (Yâqoût, *odabâ*, III, 103-124, d'après Tawhîdî)

(5) Pharmacopée formulaire.

Qor'ân, le roman des « *Sabéens* », permet de généraliser les contacts entre l'Islam et ces milieux scientifiques syncrétistes. L'école de Harrân persécutée en 148 et 159 (1) et sommée de se convertir à l'Islam, sut persuader au Khalife Ma'moûn (208) qu'elle descendait de ces « *Sabéens* » monothéistes, mentionnés dans le Qor'ân (2) sur le même pied que juifs et chrétiens, et avec qui la *controverse* était licite.

Cette ruse réussit. À la même époque, un ibadite du Fârs, Yazîd ibn abî Obaysah, annonce (3) la venue imminente du véritable « *Sabéisme* », « non pas celui de Wâsît ni de Harrân », qui doit absorber l'Islâm, réconcilier toutes les sectes et toutes les castes. En fait, vers 210, 'Abdallâh-ibn Maymoûn al Qaddâh, un Mecquois, mourait en prison à Koufah, ayant fondé l'étonnante société secrète (4) qui devait précisément réaliser ce programme idéal : les *Qarmates* ou *Ismachens* (5).

Deux siècles durant, le « *sabéisme* » hellénistique diffusa à travers l'Islam, sous le triple aspect où la propagande qarmate l'avait coordonné, grâce à une discipline sévère, expansion de l'*esprit de recherche scientifique* (6), syncrétisme réconciliant toutes les confessions religieuses par l'emploi d'une *catéchèse* théosophique méthodiquement graduée (7),

(1) Destruction de son grand temple.

(2) Qor. II, 59, V, 73, XXII, 17, ce qui paraît viser, selon Biroûnî (*âlhâr*), les « *mandéens* » ou *moghtasilah* de Wâsît.

(3) Shahrastâni, I, 183.

(4) Il y aurait à rechercher si elle n'avait pas quelque connexion avec les prétendus « *bardesaniens* » dont parle Ibn al Nadîm (*fihrîst*, 339), puisqu'Ibn Maymoûn était parfois nommé « *Ibn Daysân* ».

(5) Voir notre *Bibliographie qarmate*.

(6) Zoologie très développée, médecine (opp. à *ṭibb al Nabî* et à *ṭibb rouḥânî*), logique (opp. à grammaire), calendriers astronomiques (opp. à *ta'bîr*) et *jafr* hindou (opp. à *amrâ* arabes).

(7) Pédagogie graduée (opp. à école coranique); politique et droit constitutionnel hellénisés (opp. au *fiqh*).

communisme initiatique propageant un rituel de compagnonnage, une entente de corps de métiers, - destinée à instaurer l'*imâmât politique ismaélien*, ou *Fâtimisme*. Son tolérantisme égalitaire est excellemment caractérisé par l'encyclopédie des *Ikhwân al safâ* (1), par l'apostolat d'un Nasîrî Khosrau (+481) (2), par la politique d'un Hasan-ibn al Sabbâh (+518), fondateur des « Assassins », dont la « nouvelle propagande » tire encore argument de l'universalité de la *Khalîyah* « sabéenne » (3). Les guerres des Croisés brisèrent l'essor du Fâtimisme (4), et sauvèrent, par contrecoup, l'orthodoxie sunnite en péril, en revanche, le grand enseignement scientifique qu'avaient favorisé les Fâtimites, passant en Europe, inocula certains éléments initiatiques orientaux (5) dans le mouvement corporatif de nos Universités naissantes.

Dans quelle mesure le syncrétisme oriental, du moins sous des formes de transition (6), « sabéisme hellénistique »,

(1) Que Casanova date, d'après des retouches, des alentours de l'an 450, mais dont le fond remonte plus haut, puisque Tawhîdî, mort en 414, la connaissait déjà et l'appreciait (Bahbahânî, ms Londres, add 24.411, f 182^b).

(2) *Zâd al mosâfirîn*

(3) Extr de ses *fosoûl arba'ah*, ap Shahrastâni

(4) C'est l'antikhليفة fâtimite, qui avait détruit le Saint Sépulcre (1009), qui fut atteint par la prise de Jerusalem (1099), non pas le khalife sunnite de Bagdad.

(5) Des contemporains en eurent conscience, Joachim de Flore apprend à Messine en 1195 d'un homme revenant d'Alexandrie « que les Patarins (Cathares) avaient envoyé des agents chez les Sarrasins pour s'entendre avec eux » (*Expositio in Apocalypsin* cap IX, éd. Venise, 1527, p 134).

(6) Car les traductions, par elles-mêmes, ont eu bien peu d'action immédiate : il a fallu trois siècles pour qu'un texte plotinien comme la « *théologie d'Aristote* » (traduite en arabe dès le III^e siècle de l'hégire) agisse sur les mystiques musulmans : grâce à deux séries conjuguées d'intermédiaires philosophes mixtes comme Fârâbî, Miskawayh,

et « ismaélisme qarmate », a-t-il agi sur la mystique musulmane ?

Au III^e siècle de l'hégire, lors de leur première rencontre, le mysticisme musulman primitif et le syncrétisme philosophique hellénistique possèdent des *lexiques indépendants* et des *doctrines opposées*

Lexique Le mysticisme se sert des termes classiques du *kalâm*, selon l'usage courant, sans adopter la spécialisation essayée par les philosophes. Ex *kaww*, existentialisation instantanée (et non pas genèse, croissance naturelle, opp *fasâd*), *tabî'ah*, habitude imposée à une creature, comme un sceau apparent (et non pas une des quatre « humeurs » internes du corps) — En outre, le mysticisme choisit ses autres termes conformément à la grammaire arabe, ne les dévie pas artificiellement comme les traducteurs des philosophes. Ex *ta'alluh*, « union mystique », selon le mo'tazilite Mas'ûdî (1), et le hallagien Wâsîlî (2), — est pris par l'hellénisant 'Alî ibn Rabban au sens de « ferveur dévote » (3), *wahdâniyah*, qui désigne, en dogme comme en mystique, « la pure essence divine » (4), — est choisie pour traduire le grec *ένωσις*, « l'unification » (5), — ce que les mystiques rendent par *ittiḥâd* (6). Les *motakallimûn* et *roûḥâniyah* sunnites emploient dans un sens opposé à celui que leur donnent les médecins hellénisants, les termes cou-

Ibn Sinâ, et encyclopédistes syncrétistes comme les *Ikhwân al safâ*, toutes deux confluant en Ibn 'Arabî. — L'opuscule de Hâtîmî sur les citations d'Aristote faites par Motanabbî est un simple jeu d'esprit

(1) *tanbîh*, 387.

(2) Baqlî, t. I, p. 515 *sara'u mota'allihah*, et le pseudo Mohâsibî, ap *ri'âyah fî tahsîl*, ms. Caïre, II, 87, au début « mota'allih »

(3) *fiḍaws*, préface, cfr. Tawhîdî, ici ch. IV, § 3-a

(4) *Passion*, s. v., ici *infra* (Misiî, Tostariî, Jonayd)

(5) *Libri de Causis*, 67, 75.

(6) Ḥallâj, ap Baqlî, in Qor. XXXVII, 7

plés suivants . *roûh-nafs*, *toûl-'urd*, *soûrah-ma'na* (hellén . *hayoûlâ-soûrah*), *wâlî-nabl*, *haqq-haqlyah* (1), *athar-khabar* (2)

Doctrine La thèse mystique de la *noglah* (cf *soûq al sowar*) s'oppose à la metempsychose hellénistique (*tandâsohh*) (3). Celle de l'amitié divine libératrice (*khollah*) ne peut être identifiée à celle de l'émancipation anarchique de l'âme (*khalliyah* = *ibâhah*). Au IV^e siècle de l'hégire, quelques infiltrations qarmates se produisent : une psychologie ultra-intellectualiste dépersonnalise l'âme, réduit *roûh* (= *soûrah*) à 'aql (4), chez Tirmidhî et Tawhîdî, une théologie trop rationaliste exténue la transcendence divine, limite la science divine (5) (*laysa fîl imkân* de Ghazâlî), compartimente la puissance divine (*uthbât al maqâdir* néoplatonicien, chez Sohrawardî d'Alep). Enfin, deux points capitaux que le Qor'ân avait soulignés, sans les expliquer, le « Covenant » (6) et l'« Ascension Nocturne » (7) servent de voies de pénétration, pour l'exégèse qarmate, dans les milieux mystiques musulmans. Dès le III^e siècle, en effet, Tostart rapproche dangereusement (8) le « Covenant » (*mithâq*) de leur doctrine de la préexistence des âmes, émanées puis résorbées, « parcelles lumineuses, divines », quoique Hallâj ne l'ait pas adoptée (9), Wâsîtî l'enseigne (10). Et la condamnation légale de la thèse hallagienne de l'union divine transformante ramène

(1) *Passion*, p. 840, n. 2

(2) Ou *khabar-nazar* (*id*, p. 845, 888)

(3) *Id*, p. 487 (Ibn Jonayd, *shadd al uzâr*, 10-12).

(4) *Passion*, p. 483

(5) *Id*, p. 562, n. 4

(6) *Id*, p. 607

(7) *Id.*, ch. XIV.

(8) *Passion*, p. 832.

(9) *Passion*, p. 602

(10) *Id.*, p. 663, 937.

les mystiques postérieurs vers l'exégèse qarmate, tirant du *qâb qawsayn* (1) de l'Ascension coranique l'idée que l'union mystique s'achève sans transfiguration substantielle de l'âme, stoppe dans cette pure évidence intellectuelle (2) où le complexe discursif nous définissant la divinité se dissout dans le vide, au moment même où l'extase des sens se déclenche

Après trois siècles de lutte soutenue par Kharrâz (3), Hallâj (4), Tawhîdî (5), Ghazâlî (6) et Sohrawardî d'Alep (7), au moment même où la puissance politique des Fâtimites et des Ismaéliens s'effondre, Ibn 'Arabî, par des concessions décisives (8) et irrémédiables, livre la théologie mystique musulmane au monisme syncretiste des Qarmates. Ce ne sont plus seulement les âmes, c'est même toute la création qu'il se représente comme émanant de Dieu suivant une évolution cosmogonique en cinq temps, corrélatrice d'une explicitation rationnelle symétrique de la science divine, et quant à l'union mystique, c'est par un mouvement inverse

(1) *Passion*, ch. XIV

(2) *tahsil*, mot rejete par Hallâj (Kalâbâdhî, n° 17), et admis par Qorashî

(3) Contre Tirmidhî

(4) Contre les concessions salîmiyennes

(5) Véritable précurseur de Ghazâlî

(6) *Passion*, ch. XIV.

(7) Qui est le dernier mystique musulman non moniste (*ta'jîh, mondjâl*), en dépit de ses tendances encyclopédiques, que ses adversaires exploiterent, auprès de Saladin, vainqueur des Fâtimites, pour le faire exécuter comme qarmate — Après lui, le vocabulaire d'un poète comme Ibn al Fârid, d'un chef d'ordre comme Ibn Hammoûyah, est inconsciemment infecté de monisme

(8) Préparées par les œuvres déjà suspectes, semi-qarmates, de l'école espagnole. Ibn Barrâjân, Ibn Qasyî (auteur du *Khal' al na'layn*, qui est conservé, avec un commentaire d'Ibn 'Arabî, ap. ms. Shahîd 'Alî, 1174), Ibn al 'Irrîf et Mosaffar Sibî.

d'involution idéale en cinq temps, que, totalisant la création entière dans notre pensée, nous « redevenons » Dieu (1) Grâce à Ibn 'Arabî, le vocabulaire syncrétiste hellénistique domine désormais (2), — et le souci théorique de rester d'accord avec lui l'emporte sur l'analyse expérimentale et l'introspection de la pratique culturelle, désormais l'une est ajustée de force à l'autre, quelle que puisse être la ferveur de croyants comme 'Izz Maqdisî, Yâfi'i, Ibn Sîma'ûna, Zarroûq, Niyâzi et Nâbolosî.

Ibn Taymiyah, Ibn al Qayyim et Dhahabî, qui, dès le VII/XIV^e siècle, ont si justement stigmatisé le *qarmatisme* d'Ibn 'Arabî et de ses disciples, n'ont qu'un tort, c'est d'associer à leurs noms, dans une commune réprobation, ceux de mystiques antérieurs, aussi fortement anti-qarmates que Hallâj et Ghazâlî (hanté déjà, lui, par quelque ésotérisme)

C'est à l'école d'Ibn 'Arabî qu'on doit le divorce entre la discipline ascétique (rituelle et morale) — et la théologie mystique, — l'élaboration d'un vocabulaire théorique subtil, visant des hiérarchies gnostiques incontrôlables, des cosmogonies et « idéogénies » invérifiables (Farghânî, Jîlî, Kawranî) (3).

C'est elle, également, qui a consommé le schisme entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social, — substituant au devoir de correction fraternelle la discipline qarmate de l'arcane, — réservant l'apanage de la mystique, science ésotérique qui ne doit pas être divulguée (4), — à des cercles initiatiques fermés, corporations

(1) *Passion*, p. 378, n 2.

(2) « Les méfaits de la culture hellénique », dénonces par Sohrawardî de Bagdad dans un ouvrage contemporain

(3) *arâ samsam*, arithmomancie

(4) Vers de Sidî Majdhoûb, cités *suprà*, p. 7.

intellectuelles fossiles (1), « Gobineau-Verein » ou « Stendhal-Club » de l'extase, fumeries d'opium surnaturel

e) *L'hindouisme et la mystique de l'Islam*

Ce dernier problème n'est pas le moins délicat. A l'opposé des données expérimentales de la science et de la philosophie réunies en *Grèce* et en *Persie*, — celles de l'*Inde* n'avaient pas encore été amalgamées au « corpus » du syncrétisme oriental au VIII^e siècle de notre ère, lors de l'expansion soudaine de l'Islam. Le cas de l'hindouisme (2) est donc exceptionnel, — il a pu avoir sur l'Islam, partant sur sa mystique, une influence indépendante, une prise directe.

Cette possibilité a été invoquée, sans démonstration sérieuse, par W. Jones (3) qui comparait le soufisme moniste postérieur à l'école du Védanta, les poèmes de Jalâl Rûmî et de Hâfiz au « Gîta Govinda », Tholuck, puis Kremer (4), Rosen, et récemment encore Goldziher, ont marqué qu'ils admettaient, à des degrés divers, cette thèse.

(1) Cependant, chez les Senoussis, il y a encore un rayonnement social ou plutôt politique.

(2) Nous ne disons pas du *bouddhisme*, qu'il faut, croyons-nous, exclure. Au VIII^e siècle, le bouddhisme était bien déchû, dans l'Inde (Hiouentsang), — voyons, d'ailleurs, les arguments proposés de la traduction du *Kutab al bod* de Lâhîqî, on n'a que le titre —, le prétendu « *nauviharâ* » de Balkh est une hypothèse maintenant abandonnée, la ressemblance du *kashkoûl* du soufi avec le *bol* aumônes bouddhiste peut être fortuite, la légende d'Ibn Adham, « prince mendiant » de Balkh, est une adaptation de la version manichéenne de l'histoire du Bouddha (*Barlaam et Joasaph*), non une imitation directe. Enfin un passage de Jâhîz, cite plus loin (ici ch. IV, § 6) et invoque par Rosen, Nicholson et Goldziher en faveur de l'influence bouddhiste, vise des ascètes manichéens.

(3) *Asiatic Researches*, 1803, III, 333 seq, 376.

(4) Qui adopte, après Dozy, et avant Salmon, la fausse date attribuée par Langlès à l'apostolat mystique d'Abou Sa'îd-ibn abi'l Khayr en Khorâsân : 200/815, au lieu de 400/1009.

Quelles ont été positivement les idées échangées entre l'hindouisme et l'Islam ? Quelles ont été pratiquement leurs hybridations sociales ? En quoi consiste la pure mystique hindouiste, spécialement celle de Patanjali ? Que faut-il penser, enfin, des rapprochements précis, institués par Bîroûni entre plusieurs textes, de Patanjali surtout, — et quelques sentences de mystiques musulmans, Bîstâmî, Hallâj et Shibli ?

C'est pendant une période fort courte, entre 100 et 180 hég, qu'il y eut échange *direct* de données scientifiques entre l'Inde et l'Islam. par *Basrah*, tant que le Sind appartenait aux khalifes, et *avant* que la traduction en arabe du « corpus » syncrétiste hellénistique fût achevée

Echanges constatés en *mathématiques* chiffres « indiens » (*devanagari*) (1), certaines tables astronomiques traduites par Fazârî en 154/771 (2), données astrologiques (*jafr* hindou, au lieu des *anvd'*, *namoûdhâr*), calcul des sinus (au lieu du calcul des cordes) en trigonométrie. Emprunt de quelques données de *médecine* (observations de Tcharaka (3) et de Mashqâr) (4) et d'*érotologie* (5), peut-être encapsulées préalablement dans des traductions en pehlevi, comme cela est prouvé pour la littérature romanesque (Pantcha'tantra, Jâtakas), morale et philosophique (6)

Et c'est tout, Bîroûni relève, à propos des maigres données de ses devanciers, Zorqân Mîsma'î (7) et Iranshahî (8), le caractère superficiel de l'information islamique sur l'Inde,

(1) Bîrounî, *Hind*, trad I, 174.

(2) *Id*, p. XXXI, t II, p 15. Avant que Ptolémée fût traduit

(3) *fihrst*, 303 'Alî-ibn-Rabban l'avait traduit (Bîroûni, *l.c*, p. XXXI-XXXII)

(4) Cité par Jibra'îl Bokhtyeshou'.

(5) XXIX *figuræ veneris*, ap Yamânî, *roshd*, ch VII Cfr les *asânas*

(6) Cfr *fihrst*, 245 Et Aboû Shamr, ap Jâhîz, *baydn*, I, 51

(7) Sam'ânî, s v

(8) Ajouter Kindî.

au bout de trois siècles de contact. La lecture du *sihr* conduit à la même remarque. L'Inde étonne, ses coutumes bizarres (1) et ses merveilles naturelles (2) intéressent les musulmans, mais ils ne cherchent pas à la comprendre. L'école philosophique de sceptiques hindouïsants, *somanayah*, acclimatée de 120 à 140 heg. à Basrah par Ja'ir b. Hâzim Azdi (3) est un phénomène abernant, qui disparaît bientôt, après avoir révolté la conscience de théologiens comme Jahm (4).

Les conjectures de Horten (5) sur l'origine hindoue du scepticisme de certains *motakallimûn* sont inutiles (6), — et celles de Kremer et Margoliouth sur la conversion du poète Ma'arri à l'hindouisme (7) demeurent invérifiées.

Dès le III^e siècle, le contact direct cesse. L'hindouisme se trouvait distancé d'avance sur le terrain *métaphysique*, avec son idolâtrie complexe et ses enchaînements de causes enchevêtrées *ad infinitum* (*karma*, *samsara*), par l'occasionalisme islamique, ses véhémentes attestations d'un Dieu vivant, menaçant, transcendant et personnel. Quant au terrain *scientifique*, dès les années 180-200 heg, les traduc-

(1) Bîroûnî, *Hind*, trad. I, 179-182.

(2) 'ajd'ib al hind d'Ibn Shahriyâr. Vocabulaire hindou introduit en arabe par les marins *shatrah* parasol, *loût*, *foûtah*, etc.

(3) *Aghunî*, III, 24, Kremer, *C. S.*, 34.

(4) Ap. Ibn Hanbal, *radd 'ala'l zanâdîqah*, début — Cfr. Nazzâm et Mo'ammai (Mortadâ, *monyah*, 31-32).

(5) *Philosoph systeme*, 1912, p. 177, 274, 608.

(6) Le scepticisme du *kalâm* islamique primitif est dû à un occasionalisme d'origine coranique (*Passion*, p. 552, 579, cfr. *Methodes de réalisation artistique de l'Islam*, ap. « Syria », 1921). Tandis que le scepticisme hindou est à base mystique, si nie les substances, puis les accidents, puis les sensations, c'est afin de libérer la conscience du travail de l'élaboration conceptuelle.

(7) Il se refusait à tuer une puce (*Lozûmuyat*, I, 212, cfr. Margoliouth, *Letters* .. 1898).

teurs arabes du syncrétisme hellénistique (1) disposent d'une doctrine plus claire, plus homogène et plus complète que celle qui se perpétuait dans les écoles de l'Inde. Plus rapprochée aussi de l'Islam. Enseignant la recherche des causes, mais non l'infini actuel, une seule divinité (pas explicitement transcendante), suprême ordonnatrice et premier moteur, un calendrier astronomique (non hétérogène comme les « jours astronomiques » multiples des Hindous), des méthodes plus brèves de calcul, des listes plus condensées de « prédicaments », de « causes d'erreur » ; une théorie politique égalitaire unifiant la morale sociale (sans le compartimentage des castes), justifiant éventuellement la nécessité impérieuse d'observer *collectivement* le jeûne et le pèlerinage, où l'hindouisme ne voit que des actes surrogatoires (*nafal*), strictement facultatifs et individuels.

Les premiers cas sérieux d'hybridation féconde, entre l'hindouisme et l'Islam, n'apparaissent qu'en terre indienne, suivant de près l'entrée en scène des missionnaires musulmans, leur apostolat sur place. Ils se répartissent en deux séries, *mystiques* et *qarmates*.

Mystiques sunnites : conversion des *Moplaks* (Mappillas) de Cranganore et des Maldives par les disciples de Mâlik ibn Dînar (+ 127), des *Dudwalas* et *Pinjaras* du Gujrat par Hallâj (+ 309), des *Iebbes* de Trichinopoly par Nathar Shâh (+ 431/1039), des *Marécars* de Porto Novo ; des *Momans* de Cutch par Yousof al Dîn Sindî (VII/XIV^e s.). Puis vient l'apostolat des congrégations dont nous parlerons plus loin.

Qarmates : dès l'époque de Haroun al Rashîd, des Ismaéliens se réfugient dans le Sind (2), conversion de la région de Moltân (vers 200), où l'on trouve encore les *Dawoudpoutras* de Khanpur (cfr Bahawalpur et Béloutchistan), des *Bôhoras* du Gujrat par 'Abdallâh Harîâzî (460/1067), des tribus du *Wakhan* et des *Afrîdis* par Nasir-i-Khosrau.

(1) Les quelques éléments hindous qu'on y trouve « encapsules » avaient passé par le pehlevi, et subi le decapage d'un enseignement manichéen (*Kahla et Dimna, Sindbad*).

(2) *Dastûr al monajjimîn*.

(473/1080), des *khoyas* du Gujrat par deux apôtres néo-ismaéhiens, Noûr Satagar (+ 535/1140) et Sadral Din (+ 834/1440)

Grâce à ces deux catégories de propagandistes, plusieurs phénomènes d'hybridation sociale apparaissent (1) Certaines basses castes (2), converties à l'Islam, amalgamées au droit canon des coutumes hindoues, et quelques vaines observances se glissent dans la mystique sunnite (*Mehdevi* (3), *Roûshanîyah*, *Noûrbakhshîyah*)

De son côté, la catéchèse syncrétiste des Qarniates, déjà adaptée par ses fondateurs musulmans aux divers monothéismes, au mazdéisme même, et au paganisme harrarien, s'annexe sans effort la théogonie hindouiste 'Alî devient pour les *khoyas* le X^e avatar de Vishnou. En attendant la confection d'étranges encyclopédies syncrétistes en persan comme le *Dabistan* de Mobed Shah (4) et le *Desatir* mazdéen (5)

Aux XVI-XVII^e siècles apparaissent diverses traductions des classiques *sanscrits* dans la langue des conquérants musulmans, le *persan* (6), encouragées par Fayzî, frère d'Abou'l

e

(1) Arnold a fortement prouvé que ce n'est pas la force brutale des conquérants qui a fait progresser l'Islam dans l'Inde, les persécutions de Kâfoûr en pays maharatte (1305-1316 de notre ère), d'Aurengzeb en Rajpoutana et de Tipou Sahib en Maïssour ont été inopérantes. Si celles de Sikandar (+ 1417) en Kashmir et Jaitmalî (1414) à Gaur ont eu plus de succès, c'est parce qu'elles coïncidaient avec des conversions principales

(2) *Momans*, *Bôhoras*, *Khoyas*, *Moplahs*

(3) *Passion*, p. 86, n. 1

(4) Du XVII^e siècle, 1^{re} éd. 1224/1809, Calcutta

(5) Édité en 1818 à Bombay

(6) Auparavant, on ne peut citer, en *arabe*, que deux traducteurs d'auteurs mystiques hindous, Bîroûnî, dont nous parlerons plus loin, — et Rokn Âmidî (+ 615/1218) dont le *mir'ât al ma'ân*, traduit de l'*amṛtakunda* d'un yogui (?), sera imité par Ibn 'Arabî (Brockelmann, *G.A.L.* I, 440, 443).

Fadl, ministre d'Akbar (*Baqhanadgila, Ramayana*), puis par le prince Dârâ En revanche, c'est dans les dialectes *populaires* de l'Inde que se traduisent, dès lors, divers récits d'hagiographie musulmane, les *qisas*, celle d'Ibn Adham en kashmiri, celle de Hallâj en urdu (1)

Car les réactions hindouistes sur certaines catégories de lettrés musulmans sont insignifiantes, au prix du profond travail populaire de conversion, entrepris par les mystiques musulmans, et qui amène, de plus en plus, les masses hindouistes à l'Islam. A partir du VI/XIII^e siècle les ermitages de saints musulmans, chassés de Perse par l'invasion mongole, se multiplient dans le N de l'Inde, — et, autour de leurs tombes vénérées (2), les Hindous convertis, amenés à l'Islam par les exemples d'austérité et de douceur secourables de ces ermites, fondent des villages

Mo'in Tshishtî (+ 634) à Ajmî, Qotb Kâkî à Dehli, Jalâl Tabrizî (+ 642) au Bengale. Faïd Shakaiganj (+ 664) à Pâkpattan, ancêtre des « seyyid » Kilânîs, Jalâl Surkhpôsh (+ 690) à Outch (Bahawalpur), ancêtre des « seyyid » Bokhârîs, Mohammad Gisoudâraz à Belgaum, abou 'Alî Qalandarî à Panipat (+ 725), Shâh Jalâl Yamani à Sylhet en Assam (+ 786), 'Alî Hamadânî en Kashmîr (+ 791), et 'Abdallâh Shattârî (+ 818).

Ce n'est pas par les guerres que l'Islam a diffusé dans l'Inde, c'est par les mystiques, et par les grands ordres, *Tshishtîyah, Kobrawîyah, Shattârîyah* et *Nagshabandîyah*. Ne voir dans les dévotions locales aux santons musulmans de l'Inde que des « survivances idolâtriques » (3) et des « infiltrations païennes » (4), à la manière des « Centuriateurs »

(1) Cfr cat Luzac, XIII, n° 340

(2) Pèlerinages d'hindous dès le XV^e siècle à la tombe du prince martyr Salar Mas'oud, surnommé « Ghazî Miyân », vaincu et tué le 14 rajab 424/1033 à la bataille de Bahraich (Oude) par les idolâtres

(3) *Pirzadas, Hosayn Brahmanis, Satya Dharma*

(4) Tombe de Hasan Abdâl à Attok

de Magdebourg, c'est ignorer que la réconciliation sociale entre vainqueurs et vaincus ne s'obtient que par ceux-là qui donnent sans réclamer, et prêtent sans rien espérer, c'est oublier les deux notions libératrices que ces consciences de convertis reconnaissaient leur devoir (1) un Dieu souverain et transcendant, — une âme individuelle immortelle. Auxquelles il faut peut-être en ajouter deux autres : notion de la grâce surnaturelle (*prasāda*), et notion de la dévotion à un Dieu personnel (*bhakti*) (2).

On ne peut, ici, que signaler le rôle bienfaisant de l'influence mystique islamique poussant à la réconciliation des castes dans d'humbles vocations comme celle de Baba Kapour (+ 979/1571), à Gwalior, — ou d'éclatants apôtres comme celui de Kabir (+ 924/1518), les disciples (*Kabirpanthis*) de cet élève de l'hindou Ramananda apprennent à célébrer, dans les hymnes de leur maître, le Dieu unique, personnel, caractérisé, secourable, connaissable par révélation transcendante, — plutôt que la suprême divinité, indifférente et quasi-virtuelle qu'entrevoient les syncrétismes polythéistes. La secte des *Sikhs* (Nānak + 946/1539), qui essayèrent de réintégrer l'apostolat des *kabirpanthis* dans l'hindouisme, a incorporé dans son *Adi Granth* les hymnes d'un soufi, Farīd Shākarganj. Certes les polémiques actuelles de l'*Arya Samāj* (3), disputant les âmes à l'Islam dans le centre, notamment au Bundelkhand, montrent que le vieux paganisme hindou n'est pas mort, — mais le fait qu'une réforme sociale comme le *satyagraha* (4) (« revendi-

(1) Plus qu'à l'apostolat à la limite des chrétiens syro-chaldéens de Meliapore.

(2) Voir polémique de Grierson et Kennedy à ce sujet, ap *J R A S B*, 1907-1908. M. Tara Chand a repris récemment l'étude de ce problème.

(3) Arnold, *Preaching of Islam*, 2^e ed., p. 439.

(4) Voir *RMM*, XLIV, p. 55-63.

cation civique du vrai, par le sacrifice de soi ») actuellement prêchée par un pur ascète hindou, comme Mohanlal Karamchand Gandhi, — dirige notre action sociale, non vers notre libération individuelle, mais vers le salut de la Communauté, — et la fonde sur le dogme de l'immortalité de l'âme personnelle, qui se voue à une sorte de « guerre sainte » d'ordre spirituel, par le jeûne et par des vertus sacrificielles accessibles aux illettrés (1), — atteste, comme l'indiquait le Dr Abdul Majid (2), combien un tel hindouisme s'est rapproché d'un idéal religieux et mystique *musulman*

On peut même se demander si la mystique hindoue, telle que les commentateurs de Patanjali l'ont exposée, n'a pas aidé à l'évolution de Kabir vers le monothéisme transcendant et discipliné de l'Islam. Nous espérons qu'un indianiste groupera des documents à ce sujet, et nous donnons ici simplement, pour terminer, un court résumé des caractéristiques de la mystique hindouiste postvedique

Dès les *Upanishads*, le problème mystique posé n'est pas l'unification positive de l'âme par la purification du cœur, — mais le simple recueillement préalable, l'extinction négative de toute formation d'images mentales, de toute mise en branle de la pensée *ad extra*. L'originalité de cette mystique (3) consiste en sa répudiation de tout élément étranger, métaphysique ou cultuel. Elle s'abstient délibérément de considérer la substance ou l'attribut, — l'objectivité des données sensibles ou la permanence de la personnalité, — la grâce ou la transcendance divines. Strictement restreinte à la conscience psychologique, elle s'attaque directement à

(1) Cfr Hasan Basî, Mohâsibî et Hallâj, pour une doctrine analogue (*Passion*, p. 726 seq, 755 seq, 763, n. 3)

(2) Ap. *Modern Review*, Calcutta, nov. 1920.

(3) Le premier exposé lucide qui en ait été fait à des musulmans, c'est celui d'Aboul Fadl, en son *Âyin-i-Akbarî*, trad., t. III, p. 127 seq

cette « attache », à ce conditionnement charnel de la pensée humaine qui paralyse sa liberté, elle veut se passer (1) de ce rapport imposé qui accouple la pensée à un objet quelconque de perception, de ces vérités externes et partielles dont elle a constamment besoin pour prendre normalement conscience intermittente d'elle-même

Quoique la question du dualisme « esprit-matière » ne soit pas posée en termes métaphysiques, elle est ici supposée, ce mysticisme affirme implicitement la supériorité *a priori* de l'esprit sur la matière, de l'intuition (angélique) sur l'entendement (humain), puisqu'il cherche à dégager la conscience du servage des cinq sens et du joug de l'effort discursif

La conscience psychologique a-t-elle une durée, une continuité, est-elle permanente ? Question laissée bientôt de côté L'individualité permanente de l'âme (*atman*), la substantialité de l'âme et du cœur (*manas*) (2) s'estompent, avec l'école du *Nyaya* : celles du *Mīmāṃsā* et du *Védānta* les nient (3) Enfin, pour plus de simplicité, l'école du *Saṃkhya*, niant l'*atman*, se contente d'ajouter, aux XXIV formes graduées de natures matérielles (*prakṛti*) qu'elle énumère analytiquement, le *puruṣa*, simple conscience instantanée et impersonnelle du vrai, morcelable par multilocation.

Le but de la mystique hindoue s'esquisse dans l'école du *Nyaya*. c'est, comme conclusion à une critique décisive du fonctionnement imparfait de l'intellect discursif, la recherche de l'*apavarga*, « émancipation finale », de la tristesse

(1) Ou, en termes chrétiens : soulager la conception du verbe mental du processus préalable de l'information de l'image. Elle vise à une dévagination du sujet conscient hors de l'objet perçu, qui s'évanouissait

(2) Considérées comme deux des neuf substances (*dravya*).

(3) Selon les *bouddhistes*, l'âme n'est qu'un agégat factice de cinq attributs (*skandhas*) sans substance qui les supporte. Concept symétrique des « enveloppes » de la personnalité selon Tostari (*Passion*, p. 484, mais ici, Dieu crée, de façon occasionnaliste, leur unité)

causée par l'erreur intellectuelle. Le but se précise avec l'école du *Samkhya* : c'est le *sattvāpatti*, « actualisation de la conscience psychologique », pure réalisation intuitive, — « vérité sans contenu », dit Biroûnî (1), — état auquel le *purusha* doit pouvoir atteindre par un strict contrôle du processus de l'intellection.

C'est Patanjali, adepte des principes de l'école du *Samkhya* (2), qui a donné à la mystique hindouiste sa forme classique, en son *Yoga-sutra* (3). Le but qu'il y assigne à la recherche mystique se nomme *samādhi asamprajnata* ; on trouvera sa définition plus bas.

Patanjali expose d'abord quatre sortes d'exercices d'entraînement préliminaires, qu'il faut combiner : maîtriser les sens par des abstinences (*yama*) ; lier l'intention par des vœux (*niyama*), culturels, dédiés à un dieu quelconque (*īśvāra*) , assouplir l'ensemble des membres à diverses postures rigides (LXXXIV *asāna*) , et régler à son gré le réflexe respiratoire. Cet entraînement ascétique élimine les phénomènes étrangers au but envisagé, et facilite sa recherche, celui qui a appris à régler son souffle peut concentrer à volonté sa pensée, en invaginant d'abord en elle ses cinq sens, par l'abstraction (*pratyahara*).

Ici commence l'expérimentation mystique proprement dite, « la synergie » (4), la syndérèse, ou *samyama* (1) sa première étape est la contemplation (*dhāraṇā*), où la pensée

(1) Ce n'est pas assez.

(2) Il y joint, en les empruntant aux *Védantistes*, la notion des « trois *gunas* » de *prakṛiti* (*sattvā*, *tamas*, *rajas*), et celle des *īśvāra* (êtres parfaits, idéaux, modèles divins à vénérer, personnages *virtuels*, fils de *Brahma* et *Maya*).

(3) Je cite la traduction anglaise de M. N. Dvivedi, *Tattva Vivechaka* press, Bombay, 1890 ; III + 99 + VII pages, ou le commentaire de Ramananda Saraswati est utilisé.

(4) « Conscientia », au sens étymologique.

ne consiste plus qu'en trois choses : un sujet conscient (*purusha*), un état de conscience (*sattvā*), et un objet (quelconque) dont on prend conscience (*buddhi*) (1) — (2) L'absorption (*dhyānā*), où la pensée n'est plus que deux choses : un sujet conscient et un objet dont on prend conscience (2) (3) L'extase psychologique (*śamādhi*), où la pensée devient, par une transformation graduelle, cet objet même dont on prend conscience (3)

Cette dernière transformation s'opère (pour *vṛtti*) en trois étapes, correspondant (pour *purusha*) à trois aspects nouveaux du sujet conscient :

(a) *nīrodhaparināma* (pour *vṛtti*) la conscience, alors que la pensée vient de s'identifier à son objet, se place vis-à-vis de lui en état de suspens, s'arrache à cet objet, réalise que cet objet (que la pensée est devenue) n'est en soi ni absolu, ni permanent, ni nécessaire. Ce saut périlleux sur le tremplin mental, ce ravissement dans le vide, correspond (pour *purusha*) au *dharmaparināma*, « transformation du sujet quant à la propriété (de l'objet) (= heccité) »

(b) *śamādhi samprajñata* (pour *vṛtti*) « extase psychologique consciente », la conscience s'enracine dans l'indifférence vis-à-vis de l'objet avec lequel sa pensée s'était identifiée, et elle fait alterner, avec une fréquence croissante, ses instants de suspens hors de cet objet, et ses instants d'identification avec lui. Cette alternance où la conscience apprend à être également insensible aux suspens et aux reprises de l'attention correspond (pour *purusha*) au *lakṣhanaparināma*, « transformation du sujet quant au caractère (= ipseité) »

(c) *śamādhi asamprajñata* (pour *vṛtti*) « extase psycho-

(1) *Yoga*, III, § 1.

(2) *Id.*, § 2

(3) *Id.*, § 3-13. Le terme *vṛtti* est expliqué ici, p. 42, 74.

logique inconsciente » La conscience atteint à une simplicité suprême, où les états de suspens et de reprise de la pensée passent sur elle sans graver de traces. Cette simplicité correspond (pour *purusha*) à l'*avasthāparināma*, « transformation du sujet quant à la condition (= le Réel) » = *kanvalya*. En cet état de « solitude », les trois qualités (*gunas*) de la nature (*prakṛiti*) se réduisent à une seule, *satvā* état de conscience aussi pur que le sujet conscient (*purusha*) est lui-même épuré (1)

Essayons maintenant de transposer, en vue d'une comparaison, les termes utilisés par Patanjali, dans le vocabulaire technique de la mystique musulmane :

atman = nafs, à la fois « âme » et « moi »

manas = qalb, à la fois « cœur » et « intellect »

purusha = ruh, en double sens d'« esprit » en Islam.

viritti = istinbāt, 'irfān ; elucidation, assimilation discursive de l'objet dans la pensée

satvā = nazar, ro'yah, « l'état de conscience »

buddhi (2) = manzour, « l'objet dont on prend conscience »

L'admirable malléabilité interne des radicaux sémitiques va nous permettre maintenant de schématiser au moyen de différentielles grammaticales des mêmes racines la longue description, qui précède, des trois étapes du *śamāyama*

(1) En état de « contemplation » (*dhāraṇā*) il n'y a plus que *nāzu*, *nazar*, et *manzūr* (= *dhākir*, *dhikr* et *madhkhūr*, ou *'arīf*, *'irfan* et *ma'irūf*, ou *mushir*, *ishārah* et *mushār ilayhi*, ou *mowahhid*, *tawhid* et *mowahhad*) (3)

(2) En état d'« absorption » (*dhyāna*) il n'y a plus que *nāzur* et *manzūr*. C'est le *fanā 'an al dhikr*.

(3) En extase psychologique (*śamādhi*) (a) l'état de suspens, c'est le *bayn*, le *tajrid* de Hallāj (4) — (b) les alternances de suspens et de

(1) *Yoga*, III, § 55.

(2) *Id.*, II, § 17

(3) *Passion*, p. 587 seq., 567, 643 ; *Taw.* VIII, 6

(4) *Taw.* VI, 7.

reprises dans la pensée, c'est le *jam' wa tafriqah* de Sayyârî (1) — (c) l'extase inconsciente, c'est le *tafi'id* hallagien, le *jam' al jam'* de Sayyârî (qui n'est pas du tout l' *'ayn al jam'* transformant), ce n'est nullement encore le *tawhid* hallagien (2)

On remarquera que, contrairement à Nicholson, nous n'employons pas ici, comme équivalents des termes hindouistes, les mots arabes *fanâ*, *ghaybah*. Ce sont des termes complexes, par trop amphibologiques, comme l'observait Hallâj (3). Au surplus, en Islam, *fanâ*, c'est, soit « anéantir (sa pensée) en son Objet » (*fanâ bi'l Madhkoûr*, 'an al *dhihr* Tostarî, Jonayd, Hallâj), soit « anéantir (son Objet) en sa pensée » (*fanâ bi'l dhihr*, 'an al *mauthkoûr* Bistâmî, Saïrâj). Tandis qu'ici, en hindouisme, ce serait strictement « anéantir (sa pensée) en (alternant) ses suspens et reprises » (*fanâ bi* (et 'an) *al jam' wa'l tafriqah*) (4)

Cela tient à ce qu'en Islam, Dieu est le Réel transcendant, et la mystique musulmane ne peut faire abstraction de cette donnée révélée. arrivée au seuil de la libération charnelle, la conscience du mystique musulman ne peut plus négliger l'Objet souverainement réel, la Vérité surabondante que sa pensée reflète. elle est tenue d'en brûler, soit pour s'y transfigurer, soit pour s'y détruire. Tandis que, chez Patanjali, la méthode mystique, dénuée de tout apport métaphysique ou cultuel, se borne à établir une formule introspective admirablement équilibrée et exacte de la libération de la nature spirituelle hors de ses liens charnels, du parfait détachement de la conscience, à l'égard de tout le créé. Elle con-

(1) Hojwiri, *Kashf*, 252

(2) Taw VI, 7-8.

(3) Ap. Solamî, in Qor LII, 47

(4) On peut objecter que la profession de foi musulmane étant précisément une alternative, donc une alternance (suspens et reprise, *'nafy* et *uthbat*) pour la pensée, — le *fanâ bi'l tawhid* qu'abou 'Alî Sindî apprit à Bistâmî se rapprocherait assez de la conception hindouiste

cède bien aux expérimentateurs de certains procédés préternaturels (que nous n'avons pas à examiner ici), qu'en échange de ce détachement plénier, la conscience peut voir sa pensée mise soudain en mesure d'exercer une royauté extraordinaire sur la nature entière (voyance, miracles) ; mais c'est là une parenthèse secondaire, — et Patanjali insiste sur ce point que la fin de la mystique n'est pas l'obtention de pouvoirs miraculeux, mais le maintien de la conscience en état d'entier dénûment

Avec une particulière loyauté, Patanjali, contre les négations de ses maîtres de l'école du *Samkhya*, admet, au début des exercices préparatoires (1), l'adjuvant semi-cultuel d'un *Içvara*, l'exemple admiré d'un dieu ou héros, historique ou imaginaire, pour stimuler et discipliner les vœux et actes de dévotion ; mais il établit que le recours à cet Içvara serait inopérant en *samādhi*, cette effigie imaginative deviendrait une idole vaine, où la conscience s'admirerait elle-même.

Telle est la position loyale de la mystique chez Patanjali elle ne conclut pas, elle n'entrevoit au terme qu'un état négatif obtenu par des intermittences de pensée à haute fréquence, qui décapent la conscience de toutes les images ; c'est la destruction intuitive de toute idolâtrie, l'expérimentation intégrale de l'ascèse jusqu'au seuil de l'extase mortification de la chair, extinction des images, parfait détachement de la volonté De même que le rationalisme grec a abouti, chez les maîtres de Socrate, à une expérimentation *ad extra* de la possibilité du monothéisme, — de même le mysticisme hindou a abouti, chez les disciples de Patanjali, à une démonstration *ab intra* de l'inanité du polythéisme

Quoi qu'en aient dit les théosophes, qui ont traduit Patanjali en pensant trouver en lui un allié pour leur syn-

(1) *Yoga*, I, xxiv, xxxvii, II, xlv.

crétisme, la mystique du *Yoga-Sutra*, — qui ignore le *shath*, trait suprême de la mystique monothéiste en Islam, état positif d'intermittence mentale dialoguée, qui révèle soudain à l'âme esseulée la visitation surnaturelle d'un interlocuteur transcendant, — a pu préparer bien des âmes à désirer (1) la révélation dogmatique du Dieu personnel, en ces terres de l'Inde asservies à toutes les divinisations idolâtriques, même les plus impures et les plus cruelles

La mystique de Patanjali est une ascèse de la conscience admirablement observée. La mystique néoplatonicienne, plus complète en apparence, est moins franche, car, pour réaliser cette transformation substantielle par l'extase où elle prétend entrer, et s'unir à l'Un, elle ne dispose (2) que de concepts purement philosophiques, naturellement inopérants, qu'elle surestime en idoles pour cette opération transcendante. Seuls (3), les mystiques appartenant aux trois groupes monothéistes sémitiques, qui se réclament de la révélation faite à Abraham, avouent que c'est Dieu seul qui transfigure Lui-même la conscience, durant l'extase, en substituant au « fiat » de l'âme le Sien. Cette doctrine de l'union mystique, catégoriquement enseignée en chrétienté, et opiniâtement discutée en Israël (4), a été nettement proposée en Islam (5).

La table de transposition arabe-sanscrite donnée plus haut nous permet d'examiner maintenant la seule démons-

(1) Cfr R. de Nobili (+ 1636), s'assujettissant à la règle ascétique des *sannyasis*, pour leur démontrer, par un argument *ad hominem*, comparable au « pari » de Pascal, la précellence du Christ pris, en tant qu'*īśvara*, comme simple modèle idéal.

(2) En dehors de théurgies adventices, assez louches.

(3) Car la mystique chinoise de Tchouang-tseu commence seulement à être étudiée, et la mystique des animistes nègres est bien rudimentaire (*RMM* XLIV, p. 10, n. 2).

(4) L'inspiration ascétique.

(5) *Passion*, p. 520.

tration sérieuse qui ait encore été tentée des « origines hindouistes » de la doctrine de l'union mystique en Islam celle de Bîrôûnî (+ 440/1048) en son admirable ouvrage sur l'Inde. Ecartons d'abord des analogies furtives (1), esquissées en passant entre le *fand* soufi et certains vers de la *Baghavadgita* (2), — entre la critique du Paradis selon l'école du Samkhya (3), et la thèse soufi (de Bislâmî) que « la récompense paradisiaque n'est pas un bien, puisqu'elle distrait en ce qui est autre que Dieu, et qu'elle concentre, hors du Bien absolu, en ce qui n'est pas lui », — entre la doctrine soufi des miracles (4), et celle de Patanjali.

Voici le texte principal (5) « Les soufis ont rejoint la méthode de Patanjali (6), relativement à la concentration (unitive) en Dieu. Ils ont dit, en effet « Tant que tu élabores des expressions, tu n'affirmes pas le Dieu unique ; jusqu'à ce que Dieu S'empare de tes expressions, en te faisant renoncer à elles, et qu'ainsi ne subsistent plus, ni l'énonciateur (créé), ni son expression (humaine) » On trouve chez eux des sentences qui favorisent la doctrine de l'unification ainsi la réponse d'un d'entre eux, à propos de la Vérité « Comment

(1) La doctrine chrétienne de l'expiation (trad II, 161), une citation de Basidiyo (texte p 26)

(2) Trad I, 76, 82, 87-88

(3) trad I, 62, mais il remarque lui-même que « c'est en partant d'autres prémisses » On pourrait pareillement comparer le *sphota* (*Yoga*, III, § 17) avec le *yafi* musulman, le *nirodha* (*Yoga*, III, § 9, huitième article de la Voie (*marga*), supprimant la douleur dans sa cause, arrêt du *samsara* du *karma*, repos) avec le *bayn* et le *bikd* des Druzes.

(4) Trad I, 68

(5) Texte, p 43

(6) Après Bîrounî, le seul musulman qui paraisse avoir étudié le *Yoga-sutra*, dont Aboû'l Fadl ne donne qu'une courte analyse, c'est l'auteur persan du *Bahr al hayât*, écrit au XVIII^e siècle, Hosayn-ibn-Mohammad (catalogue Luzac, XXIII, n° 867)

ne pourrais-je pas Le constater, Lui, qui est mon « je » du point de vue de l'heccité, et qui n'est pas mon « je » du point de vue de la localisation ? Si j'insiste là-dessus, mon insistance même m'en sépare ! Si je n'y insiste pas, ma négligence m'écourdit, et je me familiarise (indûment) avec l'unification (en Dieu) » Ou comme la réponse d'aboû Bakr Shu-blî « Dévêts-toi de tout, et tu Nous rejoindras totalement ! Tu seras, n'étant plus ! Puisque les nouvelles de toi (te) viendront de Nous, et que ton acte sera Notre acte » — Et comme la réponse d'aboû Yazîd Bistâmî, à qui l'on demandait « Par quoi es-tu parvenu à acquérir ces grâces ? — Je me suis devêtu de mon âme (charnelle, *nafs*), comme le serpent dépouille sa peau, puis j'ai considéré mon essence, et voici que mon « je », c'est Lui ! « — »

Certes, Bîroûnî avait quelque droit à parler de Patanjali, il a traduit intégralement son *Yoga-Sutra* du sanscrit en arabe sous le titre « *Kutâb Pâtanjali al Hindî fî'l khlâs min al amthâl* », et il a reproduit de longs passages de ce sien opuscule, qui existe encore en manuscrit à Constantinople (1), dans ses études sur l'Inde. On remarquera que le titre choisi pour sa traduction « Libération hors des images », rend assez bien le sanscrit *vṛttirvirodhâ* (2) Maintenant, que valent les quatre rapprochements textuels ci-dessus ? Le premier texte est de Hallâj, et nous l'avons étudié en son lieu, pour sa théorie de la *shahâdah* (3) C'est plus que le *samâdhî* patanjaliyen, puisque c'est, en plus du renoncement de l'âme, la transformation actuelle en Dieu. Le second texte, anonyme, probablement postérieur, fait penser à un

(1) Ms. Kopr. 1589, recopie en marge du § LII (*shât al shaykh al kabîr = Ibn Khafîf*), mais non mentionné au catalogue imprimé de cette bibliothèque, p. 116

(2) Patanjali, *yoga-sûtra*, II, § 27.

(3) *Passion*, p. 643, 787

commentaire de l'*Ana'l Haqq* hallagien (1) Le troisième, de Shibli, est également une condensation elliptique de la thèse de Hallâj Le dernier, de Bistâmî, malgré sa concision outrancière, n'est moniste qu'en apparence (2), — mais on pourrait trouver des analogies hindouistes (3) dans sa méthode

Appendice Tableau de l'alphabet « philosophique » (JAFR) (4)

Sources Nasibî, *jafr jamî'*, ms I ondiès, Or 2333, Baqlî, *shathiyât*, ff 22 seq.

alif = 1 L'élément simple entrant dans toute composition (ma'loûf), — l'un, l'unité theorique, a parte ante (azal, fardâniyah) — gr prefixe de la 1^{re} personne — Hebr bœuf, l'enseignement — Chret convenance, fondement (5) — Cfr. fathah (mansoub)

bâ = 2. L'introduction — La mise en relation (asl hi ta'hil, N) — gr *hl ulsâq* — Hébr maison, visitation — Chret maison (6)

jîm = 3 Ce qui apporte complement — La beaute (jamâl, N) — Hebr chameau — Chret plenitude de choses elevees (gamma)

dâl = 4 L'équilibration des choses creees (N) — Leur permanence (*dawâm*) — Hébr. porte, tablettes — Chret. genèse des choses créées (delta) (7)

(1) *Passion*, p. 526, 547

(2) Ici, chap V. Critique de son « *ana' howa* », ap *Passion*, p. 547, l. 15

(3) On peut soutenir que Sindî, son maître en *fanâ bi'l tawhid* (Qosh. I 107-108), avait été en contact avec des Hindous, mais nous n'en savons rien, voir ici chap V

(4) Ordre pour chaque lettre, a son rang suivant l'*abjad*, ancien ordre semitique, ordre numéral a) les deux sens (*toûl*, 'ard) et leurs mots types, suivant Hallâj, Tirmidhî, etc .., Nasibî est marqué par N et Baqlî par BS — b) sens grammatical ; c) sens hebraïque, d) sens chretien et equivalence grecque, c) et d) d'après Apa Saba (= St-Sabas ?), *Les mysteres des lettres grecques* (ms copte arabe d'Oxford, Huntington, 393), trad par Hebbelynck, Louvain, 1902, p. 127, 132 — Cfr S Pacôme, ap *Patrol lat.*, LXIII, 87, 95, 98, et S. Jérôme, Ep 30 ad Paulam.

(5) Hallâj (Qor. VII, 1. Taw VI, 25)

(6) Ibn 'Atâ, ap. Sarrâj, *loma'*, 88

(7) Ja'far (ap Baqlî, in Qor. CXII, 1), Hallâj (Taw. I, 15).

*dhâl = 700 Ce qui est fondamental dans la chose, dans l'idée (dhairah, dhât N)

hâ = 5 « ah ! », ce qui mène droit (hoda) — L'enonciation du sujet (« je ») (howiyah BS, 'aql, 'adad tamm N) — Gr silence suffixe 3^e pers — Hebr fonction — Chret celui qui est dans la creation (1) (epsilon).

wa'w = 6 seiment Connexion inconditionnée (wojoud mollaq, isrâ N) — Gr *lâl 'atf* — *lâl jam' fil holm oân tantib fil zamân* (2). — Hebr cheville, signe — Chret le Signe (digamma) — Cf. dammah (marfoû')

zâ = 7 La réalisation — L'accroissement (zohd, ziyâdah N). — Hebr javelot, vie — Chret la vie (3) (zeta)

lâ = 8 L'inspiration actuelle — La vivification (hâl, wahy, ghayth shamil, N) — Hebr le vivant — Chret le vivant (eta = 8) (4)

*khâ = 600. Le bien — L'immortalité — (khayr dâ'im, N) — (khi = 600) •

tâ = 9 pureté primordiale de Dieu, sainteté, félicité des bienheureux, bonté (tahârah, touba) (5) — S'est échange en arabe avec le *teth* hébreu (*tâ*) = beauté, et bien (Chret) (theta = 9).

*râ = 900 la « via remotionis » — L'apparition divine (zohour, tanzîh N)

yâ = 10 l'adhésion intellectuelle offerte — L'aide de Dieu (yad al qodrah), la locution divine (BS) — gr *lâl idafah* suffixe possessif, préfixe 3^e pers — Hébr la main, le principe (*yod*) — Chret Le Seigneur, Jahve (6) — Cf. kasrah (majour)

kâf = 20 la proposition convenable d'une idée (*ka'fi*) L'idée du fiat (*Kon* ! N) gr : comparaison — Hebr cependant — Chret l'Ecclesiaste (7)

lâm = 30 L'explicitation de l'idée, quant à sa compréhension (*tadammon*), le don de la grâce (mojâdalah, alâ, abad), transfigura-

(1) Tirmidhi (ap Solami, in Qor XX, 1) Cfr Taw IX, 2.

(2) Qarâfi (ap Qâsimî, *osoul*, 44).

(3) Hallâj (Taw VI, 25).

(4) Hallâj (Taw I, 15), Qoshayrî (ap Baqî, in Qor XLV, cfr XLIV).

(5) Wâsitî, Qoshayrî, ap Baqî (in Qor XXVI); Tirmidhi, ap Solami (in Qor XX, 1)

(6) Baqî, in Qor XIX, XXXVI, cfr Hallâj (Taw. VI, 15 *ya'wa Akhb.* 39)

(7) Baqî, in Qor XIX.

tion divine (N) . deguisement divin (BS) gr *harf al tajallî* — Hebr. l'instruction (*lamed*) — Chret l'immortel (1).

mîm = 40 la détermination de l'idée, quant à son extension (*motâ-baqah*) , son statut divin, son nom (*ism*, maqâm, molk, mahall) , sur-gie de l'opération spirituelle (BS) — gr signe du participe passe. — Hebr l'eau, l'âme — Chret sur Lui et par Lui (2)

noûn = 50 l'accès à l'union — L'achèvement du fiat — La consommation par le feu (*tamatto' bi ittîsâl*, N) gr signe du passif , de la détermination (*tanwin*) , suffixe corroboratif — Hebr le poisson dans la mer — Chrét l'éternel (3).

sîn = 60 La gloire posteternelle de Dieu (*sand*), la manifestation de Ses noms (N) , la predication — gr. signe du futur — En arabe, la lettre *samech*, hébraïque et syriaque, signifiant promesse, assistance (force et secours Chret) , est tombée, elle est remplacée par *sîn* (obeissance aux Commandements) qui se dedouble voir *shîn* (4) (Xi = 60)

'ayn = 70 L'essence fixe, le sens originel (*ma'na*) , la source de l'intellect (BS) — Hebr. œil, source peïenne — Chrét id. (5) — (omicron = 70 + omega = 800).

***ghayn** = 1000 Le mystère du dessein divin, la borne assignée (ghayb, ghayrah, ghâyah N)

fâ = 80 L'enchaînement effectue, l'articulation du langage — gr *hl ta'qîb, tartîb, tasabbob* — Hebr. bouche (*p'e*) — Chret. parole, image (pi = 80 + phi = 500) (6)

sâd = 90 La sincerite (expression de la vérité) , la discrimination exacte (*sidq, ittîsâl wa infîsâl*) , l'esprit (BS) — Hébr justice (*tsdde*) — Chret verite et saintete (psi = 700 + sampi = 900) (7)

***dâd** = 800. — La mise à part — Le dam (dalloun)

(1) Sens établi par les *Noseiris* (catech Wolf) — Cfr. Hallâj, in Qor. VII, 1 et Taw VI, 25.

(2) Sens établi par les *Noseiris* (Mohammad) et adopté par Hallâj (in Qor VII, 1 , et Taw. p 36, 86 *tajallî bâtin al malkoût lil molk* — Cfr Nasîbî , cfr Taw I, 15 , VI, 27 , Akhb 51).

(3) Cfr « *Piscis assus, Christus passus* »

(4) Sens établi par les *Noseiris* (Salman). Qoshayrî, ap. Baqlî (in Qor XXVII)

(5) Sens établi par les *Noseiris* ('Alî) Baqlî, in Qor XIX , cfr Taw. VI, 25.

(6) Cfr Qarâfî, I c., 44

(7) Hallâj (in Qor. VII, 1) , Ja'far, ap. Baqlî, in Qor CXII , cfr. in Qor. XIX. Hallâj (Akhb. 51 , Taw. VI, IX, 1)

qâf = 100 — Ce qui est tranché, impose, assure, dit, certifié (qâla, qâhir, N) (Taw X, 19) — Hébr. appel (*qof*) — Chret vocation assurée (qoppa = 90)

râ = 200 Ce qui est divisé, attribué en lot — Le message (rabb, iddâ al hoqôûq, rasoul sadoûq, N), la différenciation des attributs (BS) — Hébr. tête (*resh*). — Chret le début

***shîn** = 300 La destinée personnelle, le sort volontaire (mashî'ah, mashhoud, N) (Taw X, 19) — gr pause (désapprobation, remémoration) — Dédouble en arabe du *shn* hébreu obéissance aux Commandements (Chret id sigma)

tâ = 400 Le signal de l'extase, la découverte, le retour à Dieu (tawbah, N) — gr préfixe de la 2^e pers., signe du féminin, du serment S'est échange en arabe avec le *thav* hébreu (*it*) = la fin, la conclusion, la signature (Chret la consommation tau) (4)

***ihâ** = 500 La consolidation, la fructification (thohout, thamarah, N).

Le **lam-alif**, « la dernière des consonnes » (Tumidhi, quest 141), dont la fonction grammaticale (harf al salah) est l'indétermination pure, *naki-rah* (2), — est l'inverse de l'**alif-lam**, l'article, dont la fonction grammaticale est la pure détermination (adât al ta'rif) (3)

Cet usage cryptographique de l'alphabet pour noter et combiner algébriquement diverses données métaphysiques s'est mue en magie cabalistique (4) sous l'influence des rêveries gnostiques de certains Shî'ites confondant l'emploi du sigle avec la possession de la chose sur ces magies, on consultera principalement les textes des Ismaéliens et des Horoufîs (5).

(1) Hallâj, ap Akhb 39

(2) Tahâna'wî, s n C'est pourquoi Hallâj dit « la science des consonnes (isolées) est dans le *lam-alif* » Cfr. Taw XI, 1.

(3) *al tajallî lil âhâd*

(4) Comme les cercles et les formules sur portee

(5) *Ikhvân al safâ*, III, 138-140 (*'âlal*), Fadl Allah *jâwidân* (cfr. Huart, *Textes horoufîs*, 189) — Cfr l'alphabet mystique balâibalan de Mohammad Bakrî (Sacy, ap. *Notices et Extraits*, IX, 36b). — Cfr. Sacy, *Druzes*, II, 86.

CHAPITRE III

CONCLUSIONS GENERALES

SOMMAIRE.

| | Pages |
|---|-------|
| 1° L'originalité foncière du mysticisme islamique | |
| a) Son liturgisme | 84 |
| b) Ses allegories. | 88 |
| 2° Concordance des problemes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la theologie dogmatique (<i>Kalam</i>) . | 90 |
| 3° Liste des critiques dogmatiques encourues . | 93 |
| 4° L'appropriation speciale des termes techniques . | 97 |
| 5° La question des fausses attributions | |
| a) Le <i>hadith morsal</i> et le <i>hadith qodsî</i> | 100 |
| b) Table des auteurs responsables de certains <i>hadith</i> celebres | 106 |
| c) L' <i>isnâd</i> initiatique, al Khidr, les <i>abdal</i> | 108 |

1° L'originalité foncière du mysticisme.

a) Son liturgisme

Le long inventaire qui précède permet d'affirmer que c'est du Qor'ân, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement

Fondé sur la « relecture » fréquente et la récitation (*qira'ah*) globale (1) de ce texte considéré comme sacré, — le mysticisme islamique y a puisé ses caractères distinctifs :

(1) Lecture integrale, sans pauses ni intercalations, mise en pratique de la theorie de l'*istinbât* (*Passion*, p. 44, 718)

récitation en commun et à voix haute (*dhikr*, *raf' al sawt*), institution de séances régulières de « récollection » (*maḡālis al dhikr*), où des sections coraniques, des thèmes de méditations apparentes, en prose et en vers se trouvent récités

De bonne heure, ces séances évoluèrent vers le type du « concert spirituel » ou « oratorio » (*samā'*), développant la partie « affections » de la méditation collective, au détriment de l'introduction (composition du lieu) et de la conclusion (résolutions pratiques à se formuler). Issu du désir légitime d'entrer en rapport « liturgique » avec Dieu, de revivre, grâce à une psalmodie collective et solennelle, le dialogue indirect de l'ange avec Dieu, écouté et obéi, avec une ferveur muette par l'âme consentante du prophète, — le « concert spirituel » n'était pas sans périls. Les maîtres en mystique, comme Misrî, Jonayd et Hallāj, l'avaient dit et redit : la maîtrise de soi d'une âme humble y était la condition requise, pour attirer en soi, si Dieu veut, la grâce imprévisible du *shath* : cette locution divine qui vient attaquer directement l'âme à travers la voix inconsciente d'un récitant, sous les paroles consacrées, la faisant entrer ou non en extase (*waḡd*), détail tout à fait secondaire, comme l'observent Jonayd et Hallāj (1)

Malheureusement, le *samā'* ne fut pas toujours envisagé ainsi, dès le IV^e/X^e siècle nous voyons les *soûfis* de Bagdad dénoncés par les *malāmūtiyah* khorâsâniens (2) comme s'adonnant au *samā'*, au *dhikr*, par cette sorte de délectation secrète, de luxure spirituelle, que Hallāj avait précisément jugée et condamnée, notamment par ces vers (3)

(1) *Passion*, p. 796

(2) Kharkoûshi, *tahdhīb*, f. 12^b

(3) *Taw*, p. 170

« C'est Toi qui m'extasie, ce n'est pas le *dhikr* qui m'a extasié !
 Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon *dhikr* !
 Le *dhikr* est la perle mediana (d'un gorgerin orfèvre) qui Te
 [derobe à mes yeux,
 Dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention »

Pour ces soufis bagdadiens, les séances de *dhikr*, comme certains « revivals » gallois, doivent déclencher l'extase chez les auditeurs, forcément, comme par un procédé mécanique. Ils confondent l'essentiel définitif, qui est le *shath*, d'où découle le *ma'rifah*, — avec l'adventice transitoire, la secousse physique de l'extase (*wajd*), la perte de la sensibilité (*faqd al ihsās*). A partir du VI/XI^e siècle, les types de formules de *dhikr* à employer pour obtenir cette perte des sens se diversifient avec les congrégations. Ce sont des litanies de noms divins, qui ont été l'objet d'études nombreuses en Occident, et nous avons signalé en son lieu la formule de la *tariqah* néo-hallagienne (1). Le fait à retenir, c'est que le procédé principal de mise en extase reste le chant d'une psalmodie à vocabulaire coranique.

S'y ajoutent ensuite, à partir du VII/XIII^e siècle (2), sous l'influence de charlatans venus de l'Inde, l'emploi d'excitants et stupefiants accessoires *hashish*, *cafe*, *opium* (*banj*, *asrâr*, *maslakh*) préconisé par certains Qalandariyah, ces narcotiques interviennent d'ailleurs comme simples stimulants intellectuels, adjuvants accessoires, hyperesthésiants de l'audition.

Quels ont été les aboutissements de cette désorientation de la mystique, déviée, dès le IV/X^e siècle, vers la poursuite obstinée de la transe extatique ? A côté de certains phénomènes préternaturels (télépathie, prédiction, apports d'objets, etc.) dont nous avons parlé ailleurs (3), et qui sont

(1) *Passion*, p. 342.

(2) Jawbart, *Kashf*, ms. Paris, 4640, f. 23^a.

(3) *Passion*, p. 100 seq., 134 seq.

communs à toutes les mystiques, certains traits originaux, spéciaux à l'Islâm, ressortent

Le plus ancien est le *raqs*, « danse » extatique de jubilation (1) Il peut y avoir eu, au début, certains cas spontanés et sincères de ce genre d'extase Mais, depuis, plusieurs ordres religieux s'efforcent de les reproduire artificiellement, grâce à des mises en scène concertées on connaît la danse circulaire des Mevlevis, au son de la *nay* (petite flûte) considérée, récemment, comme une imitation des rotations et orbites planétaires (*sic*)

Le second, plus suspect, est le *tanzîq*, « déchirement des vêtements » par l'extatique, pendant sa transe, ce qui frise l'exhibitionnisme des hystériques Shiblî a essayé, en vain, d'en justifier la licéité canonique, devant Ibn Mojàhid, qui le raconta à Ibn 'Isâ (2) Il y voyait une manifestation de l'arbitraire divin, au même titre que l'acte de David rapporté par Qor XXXVIII, 32 — Nous pouvons y rattacher les extases hurlantes, touchant à la sorcellerie, qui déshonorent, aux yeux du public musulman raisonnable, les séances de *dhikr* des *Rifâ'iyah* (Basrah), *Bayotûmyah* (Caire), et *'Isawiyah* (vulgo « Aïssaouas », Meknès) (3)

Le troisième, extrêmement suspect, est le *nazar ıla'l mord*, ou « regard platonique » considération muette et sereine des beaux visages de novices, assis au premier rang du cercle initiatique (*halqah*) Soit avant l'extase (images excitatrices), soit pendant, soit après En dépit des condamnations portées par les plus sages contre cette dangereuse pra-

(1) *Passion*, p. 313

(2) *Ilalyah*, Ibn al Jawzî (préf. au *Safwah*) reproche à Aboû No'aym d'avoir introduit dans son recueil cette anecdote, ainsi que des textes de Mohâsibî (*mahabbah*) et d'Antâkî (trad. ici *infra*)

(3) Les études récentes de Tiemearne font effectivement penser que ce sont là des infiltrations de sorcellerie animiste.

tique, elle s'infiltra sous des prétextes divers, Ahoû Hamzah (+ 269), faisant front aux critiques, enseigne (1) qu'il est permis de regarder ce qu'il est défendu de désirer, aux fins de mortifier ce désir même (*sur*, c'est de la delectation morose) Ahmad Ghazâlî (+ 517), pour entrer en extase, aimait à disposer, entre le visage d'un jeune novice et lui, en signe de séparation, une fleur de rosier (2) Ibn Tâhir Maqdisî, au XII^e siècle, et, encore au XVII^e siècle Nâbolosî, s'effortèrent à soutenir la licéité de ces acrobaties d'esthètes, qui ont justement déconsidéré certaines congrégations islamiques (3) dans l'opinion publique et occasionné divers scandales

b) Ses allegories

C'est également le Qor'ân (4) qui est à l'origine des allégories typiques de la mystique musulmane. Le *feu* et la *clarté* de Dieu (XXVIII, 29, XXIV, 35), les *voies de lumière et de ténèbres* posés sur le cœur (XLI, 4, XXXIX, 8), l'*oiseau* symbole de la résurrection (ou plutôt, de l'immortalité) de l'âme (II, 262, III, 43, LXVII, 19), l'*eau* du ciel (L 9, etc.), l'*arbre*, représentant la vocation de l'homme et son destin (XXVIII, 30, XIV, 29, XXXVI, 80), la *coupe* (*ka's*), le *vin* (*sharâb*), la *salutation* (*salâm*, *qawî* XXXVI, 51), symboles de la cérémonie d'intronisation spéciale aux saints privilégiés (*moqarraboûn*), en Paradis (LVI, 18 ; 25 LXXVI, 21) Certaines images particulières à Hallâj comme celle de la *néoménie* (5) (*hilâl*), symbole de la révélation, bien plus, de l'apparition

(1) Voir ses anecdotes reunies dans le *Kitâb al montammîn* par Ahmad Dinawarî (+ 341, Tagr II, 334, Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 458) et reproduites par Sarrâj (*masâhîr*, 14, 21, 63, 76, 88, 100, 108, 120-125, 142-143, 166, 227).

(2) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI

(3) *Passion*, p. 798.

(4) Et nullement la littérature pehlevie

(5) *Passion*, p. 588 ; cfr la fête juive de la Néoménie

de Dieu se découvrant à l'âme, — du *sentier* dans la montagne (*ghurbib*, Qor XXXV, 25), se rattachent aussi au Qor'ân.

Une de ces allégories a eu une floraison exceptionnelle. la cérémonie d'intronisation des saints privilégiés, en Paradis, corrélatrice de l'itinéraire mystique (*saḡar*), en ce monde. Elle est née du *ḥadīth al ghībīyah*, déjà étudié (1). Certains saints jouiront au Paradis d'une gloire sureminente elle leur sera conférée au *yaḡn al maḡdī* (2). Le thème, emprunté à Raḡāshī par Ibn Adham (3), condense par Ibn Hanbal, repris par Mīrī (4), éclate avec une magnifique ampleur dans le *kitāb al tawāḥḥom* de Moḥāsīnī (5). Après une procession solennelle qui les mène hors du Paradis commun, et un banquet servi par les Anges, l'Essence divine elle-même salue de Sa voix même (6) ses amis choisis, célèbre leurs mérites, et les introduit dans Sa familiarité (7). Cette allégorie, admise encore par Kharrāz, Tirmidhī (8) et Hallāj, se retrecit ensuite et se fane, à cause des polémiques sur la précellence des saints, et sur l'union divine (9).

À partir du V/XI^e siècle nous la trouvons dissimulée sous un symbolisme poétique des plus curieux, destiné à la faire échapper aux censures des canonistes. C'est celui du *monastère* (*ḡayr*) (10), les saints, venus de loin, déposent leurs

(1) *Passion*, p. 749.

(2) Syn. *ṣayyādah*, *ṣayyārah*, *ṣayyān*, c'est « le jour du *ṭayyālī* en Paradis » dit la glose, dans la *ṣīrah ḥulībiyah* (t. I, p. 433).

(3) Dāwūd Taḡī parle aussi du « vin de la joie » ('Attār, I, 222).

(4) « La coupe de l'amour » (Mīkī, *ḡoḡt*, I, 225, 'Attār, I, 126).

(5) ff. 132-171 du ms. Oxf. Hunt. 611.

(6) Et non plus par la voix d'un *mondī*.

(7) Il ne leur donne pas seulement la vision (*ro'yah*); mais la vie en commun (*mondāmāh*).

(8) *Khāṭam*, quest. 74, 119, 128, 129, et ap. *Hilyah*, s. n.

(9) *Passion*, p. 752.

(10) *Id.*, p. 798-799 — Cf. Shoshtārī, *diwān*.

bâtons à la porte, et sont admis à entrer, pour boire le vin, versé dans la coupe par des échantons (les *sâqî* = les Anges), puis ils reçoivent, à la lueur des cierges (*sham'*), la salutation d'un être mystérieux apparu soudain, sous les traits d'un jeune homme d'une beauté solennelle (*shâbb qatât*, *tersâpché* en Perse, *shammâs* en Maghreb) (1) et ils se prosternent (2) devant cette Idole, qui recèle l'Essence divine (3)

Cette dernière forme de l'allégorie est extrêmement remarquable, la sensualité grave des poètes persans (4) en a alourdi les traits, mais, contrairement à l'opinion courante en orientalisme, elle n'en a inventé aucun. Cette forme de l'allégorie combine la mise en scène coranique du *yawm al mazîd* avec le décor poétique du « couvent chrétien » ou les poètes arabes préislamiques et leurs caravaniers bédouins venaient boire le vin (5)

2° *Concordance des problèmes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la théologie dogmatique (kalam)*

La mystique n'étant que l'expérimentation *ah intîâ* d'une religion dûment pratiquée, — il est toujours possible, comme nous l'avons indiqué dès 1912 (6), de dresser une table de concordance où les *termini technici* (*istilâhât*) d'une mystique correspondent un à un aux *loci* (*masa'il*) théoriques de la dogmatique correspondante (7). Ce travail, que nous avons

(1) Shâbistârî, *golshan-i-âz*, ch. XV (syn. *bott, wathan, domuyah*).

(2) Cfr. Abou Holmân (*Passion*, p. 362).

(3) Cfr. l'adoration de la *Kawdah*, vierge sacrée, chez les Ismaéliens.

(4) *jashm, lab, zolaf, rok, khatt, khâl* (Shâbistârî, I c, ch. XIII).

(5) Abou Nowâs a perversément amalgamé cette tradition littéraire à la glorification de l'amour antiphysique.

(6) *Actes du IV^e Congrès International d'histoire des religions* (1912), Leide, 1913, p. 121-122.

(7) Le même travail serait à faire pour les termes mystiques corrélatifs aux *loci* du *hadîth* (*isnâd, morsal, samâ'*), — et aux *loci* des *osoûl al fiqh* (*dalîl, nîyah, istinbât*).

poursuivi en détail pour les trois premiers siècles de l'Is-lâm (1), confirme l'étroit parallélisme liant le développement de son dogme à celui de la mystique

Résumons-en ici les principaux résultats

A) Concepts mystiques expérimentaux correspondant aux problèmes du dogme la justice divine (*'adl*), conciliation du précepte et du décret *ridâ* (Hasan), d'où discussion sur la réalité des *ahwâl* (Misrî, Mohâsibî, contre Jonayd), — *ta'wahhul* (Shaqîq), d'où discussion sur la licéité des *ahsâb* (Thawrî, Mohâsibî, Tostarî, Tirmidhî, contre Shaqîq, Ibn Kariâm, Noûrî), pour ou contre la « pauvreté » (2)

La motion divine de nos actions, comment la concilier avec la transcendance de l'acte divin ? *tafwîd* de Hasan. Comment l'expliquer en Dieu ? Par un aspect prééternel (*taf'îl* d'Ibn Sâlim, *qidam al mohdathât* de Wâsitî, *azaliyat al anwâr* d'Aboû 'Amr Dimishqî) ou une innovation de la grâce (actuelle *takhliq* d'Ibn Karrâm, actualisée *tagadîdom al shawâhid* de Fâris), ou par le « fiat » (Hallâj) Comment opère-t-elle dans l'homme, — s'insérant entre les deux *khâtû* ? Comme un ressouvenir opportun (*fa'idah*), ou comme une clarté intellectuelle (*anwâr*), ou comme une présence persuasive (*shawâhid*) (3).

B) Dogme de l'unité divine Comment s'affirmer l'incomparabilité (*balkafiyah*) des attributs révélés Expérimentation mystique du *tan-zîh* les attributs antithétiques (*qorb wa bo'd* d'Aboû Hamzah, *ghaybah wa hodoûr*, *fanâ wa baqâ* de Kharrâz, le *takhalloq* (*bi asmâ Allah*, ou *bi akhlâq Allah*). Passer du *ta'rid* au *ta'wîd* (Hallâj). L'attribut « amour »

(1) *Passion*, chap. XI et XII

(2) *Passion*, p. 777

(3) *Passion*, p. 612 seq., 497.

est-il essentiel (Qor XXXVI, 25) ? Inséparabilité des attributs et de l'essence (Hallâj) (1)

Modalité de l'union transformante ('*ayn al jam'* de Khar-râz) *holoûl al fawa'id* (Mohâsibî, Ibn Karrâm), puis *zohôûr al anwâr* (Tostari, Tirmidhî, Wâsîtî), enfin *tajallî al shawâ-hul* (Hallâj, Fâris) Qu'advient-il de la personnalité humaine (*nafs, roûh* ; *ana'*, *anniyah*) (2)

Le Qor'ân est-il créé ou incréé ? Différenciation expérimentale entre *ma'na*, *lufz* et *notq* (Ibn Hanbal, Mohâsibî, Hallâj) (3)

C) Problèmes d'eschatologie La foi suffit-elle pour le salut ? Données expérimentales sur la nécessité minima de l'espérance (*rajâ* de Yahya Râzî) et de l'attrition (*tawbah* de Tostari). Distinction entre '*aqî* et '*qalb*, entre '*mou'min* et '*ârif* (Ibn Karrâm, Mohâsibî, contre la majorité, suivie par Tostari, Tirmidhî) La vision de l'essence divine sera-t-elle possible ? Notion du *tajallî* transfigurant (Rabâh, 'Abdal wâhid-ibn Zayd) opposé à la simple évidence intellectuelle (*ro'yah*) Quelles seront les récompenses au Paradis ? Notions de l'*îhsân*, *istifa'iyah*, *ghibtah* (4)

D) Qualification légale des actes L'usage de la dénomination, qui fait appliquer le nom au dénommé, est-il toujours légitime ? La *hukûyah* coranique est-elle licite ? Concept de la *da'wa*, prédication légitime du *howa howa* (Tostari, Hallâj), différenciation de '*ilm* et '*ma'rifah* Notions de l'*isti-mâ'*, et de l'*istinbât* Problème de la constatation (*tahâqqoq*), à différencier de la réalité (*haqîqah*) et du Reel (*Haqq*) Imputabilité de l'acte et responsabilité de l'agent (5)

(1) *Passion*, p 639 seq., 608 seq

(2) *Passion*, p 696, 495 seq, 482, n 2, 521 seq, 936-937

(3) *Passion*, p 658 seq

(4) *Passion*, p 667, 483, n. 3, 669, 689, 749

(5) *Passion*, p. 576, 712, 545, 718, 565 seq., 568

- E) Politique Différenciation entre le prophète et le saint,
 — le caractère d'infailibilité, et la grâce d'impeccabilité.
 — Equipollence des prophètes entre eux (1)

Certaines expériences des mystiques ont même contribué à la fondation d'écoles en théologie dogmatique *Fadhyyah*, *Bakriyah*, *Karrâmiyah*, *Sâlimiyah*. Nous avons montré qu'en ce sens, Hallâj avait été reconnu un véritable chef d'école (*Hallâjiyah*)

3° Liste des critiques dogmatiques encourues

Nous pouvons d'ailleurs contrôler la portée précise, dogmatique et morale, des thèses établies expérimentalement par les mystiques musulmans, en examinant les censures portées contre elles par divers canonistes et théologiens

Les *Imâmutes* les censurèrent les premiers, ils condamnent Hasan Basî pour trois thèses le *wa'z*, ou précepte de la correction fraternelle (sans dissimulation ni violence), la *ridâ*, état de complaisance réciproque entre Dieu et l'âme; son « compromis » entre la prédestination et le libre arbitre (2).

Ils condamnent ensuite Aboû Hâshim 'Othmân-ibn-Sharîk de Koûfah; pour sa règle claustrale (*khânqâh*), son habit monacal (*soûf*) et sa doctrine de la prémotion physique (*jabr*) (3)

Il y eut pourtant des mystiques parmi les traditionnistes imâmutes, des « *soûfis* » à Koûfah, jusque vers 220/835. notamment Kolayb, 'Abdak, 'Abdallah-ibn Yazîd ibn Qintash Hodhâf, et un poète illustre Aboû'l 'Atâhiyah, de la secte des zeïdites *botriyyah* (4) Dès le III^e/IX^e siècle, Imâmutes

(1) *Passion*, p. 739, 732

(2) Tabarsî, *ihtijâj*, 167-168, 170, 172, 161

(3) Bahbahânî, *Khawâṣṣiyyah*, f 241^b — Voir pourtant la n. 5^e ap. *Passion*, p 610.

(4) Mohâsibî, *makâsib*, f 87; et *Passion*, p. 150.

duodécimains et zeïdites sont d'accord pour proscrire les mystiques (1)

Les *khâriyites*, tout en admettant certaines pratiques d'ascèse pénitentielle, condamnent Hasan Basrî pour son refus de s'insurger, sa soumission à l'autorité, et sa thèse de la précellence de l'intention sur l'œuvre externe (2) Le khâriïsme n'a pas cessé de condamner le mysticisme

Quant aux *sunrites*, beaucoup plus partagés, leurs premières censures du mysticisme émanent des milieux traditionnistes stricts, des *Hashwiyah* Ceux-ci classent les mystiques parmi les *zanâdîqah* (manichéens), sous-classe des *Roûhâniyah* (« spirituels ») Aboû Dâwoûd Siyistânî (+ 275), l'auteur des *Sonan*, condamne (3) le « groupe de quatre *zanâdîqah* » formé par « Rabâh (4), aboû [Mohammad] (5) Habîb, Hayyân (6), Harîrî et Râbr'ah », où l'on reconnaît au moins deux saints universellement révéérés depuis L'hérésiographe Khashîsh Nisa'î (+ 253) explique cette condamnation des mystiques Les uns, dit-il (7), à force de méditer (*fikrîyah*) prétendent jouir en ce monde de la vie spirituelle de Dieu, des anges et des prophètes, et banqueter avec les *houûrs* [il s'agit de Dârânî], — d'autres, dont Rabâh et Kolayb, enseignent que lorsque l'amour de Dieu supplante tout autre attachement dans le cœur (*khollah*), les interdictions légales ne subsistent plus pour eux (*rokhhas*) ;

(1) *Passion*, p. 355, 349

(2) Ici chap. IV, § 3

(3) Ap. Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. Riyâh (*sic*)

(4) Ponctué Riyâh, mais la notice prouve qu'il s'agit bien de Rabâh Qaysî

(5) Je propose cette intercalation □, pensant à Habîb 'Ajamî

(6) Ponctué Hibbân Il s'agit probablement de Hayyân Qaysî (*Passion*, p. 620), qui ne fait qu'un avec Aboû'l 'Alâ Hayyân-ibn 'Omayr Qaysî, *râwî* d'Ibn 'Abbâs et d'Ibn Samorah (Ibn Sa'd, VII, 137, 165)

(7) Ap. *istiqâmah*, extr. ap. Malaṭṭî, ff. 160-167.

d'autres, comme Ibn Hayyân, enseignent une méthode ascétique d'entraînement, surtout alimentaire, qui mortifie tellement les penchants (ou répugnances) charnels, qu'arrive au terme, on a le droit d'user indifféremment de tout (*ibâhah*), d'autres [dont Rabâh et Kolayb], soutiennent que c'est préoccuper trop le cœur que s'acharner à des mortifications, et qu'il vaut mieux obtempérer de suite à nos penchants (1), afin que notre cœur, en éprouvant ainsi la vanité, ne mette plus aucune importance à s'en détacher (2), un dernier groupe affirme que l'ascèse (*zohd*) ne s'applique qu'aux choses canoniquement interdites, qu'il est bon de jouir des biens permis (3), et que la richesse est supérieure à la pauvreté (4).

Ces imputations plus ou moins tendancieuses visent toutes la déformation quietiste du mysticisme *khollah, ibâhah, tuf-dil al ghanî*.

Les heresiographes sunnites de l'école mo tazilite ne portent au début que des accusations de détail, contre Kahmas (+ 149), inculpe d'avoir soutenu que Dieu pouvait être atteint « par le sens du toucher (*molâmasah*) », contre 'Abdal wâhid-ibn Zayd (+ 177), disant qu'on accède « dès ce monde » à la vision divine « proportionnellement à ses bonnes œuvres », ce qui aboutit au *holoûl*, contre Aboû Sho'ayb Qallâl (+ vers 170), soutenant que « Dieu se réjouit ou s'attriste » des actes de Ses saints (5).

(1) Cfr le raspoutinisme si fréquent chez les Slaves (Soloviev même y a incliné *Trois entretiens*, tr fr Tavernier, 56-60).

(2) Ibn Adham interrompt un jeûne pour recevoir un ami ('Thawrî, ap Makki, *qoût*, II, 177, 180) — Cfr Dârânî (ap Makki, *l c*, II, 174-175).

(3) « Manger des plats savoureux incite à se complaire en Dieu » (*sic* Dârânî, ap Makki, *l c*, II, 177-179).

(4) Thèse de Yahya Râzî — Cfr *Passion*, p. 777.

(5) Ash'arî, *maqalât*, f. 97^a.

Au siècle suivant, les critiques des théologiens mo'tazilités deviennent plus générales et plus violentes ils stigmatisent la doctrine des « états et stations mystiques » professée par Dhoû'l Noûn Misrî, la précellence des saints sur les prophètes, selon Ibn abi'l Hawwâtî (1), la doctrine de l'union transformante (*motâ'*) prêchée par Hallâj Des sentences de bannissement sont rendues contre Bistâmî (*sobhânî, jannah, mi'râj*), Kharrâz (*taqdîs, 'ayn al jam'*) et Tostarî; enfin Hallâj et Ibn 'Atâ sont mis à mort

Dès lors, les écrivains soufis modérés consacrent un chapitre spécial de leurs manuels à mettre en garde les novices contre les périls spéciaux d'hérésie auxquels expose la mystique Sarrâj, en son *loma'* (2), les énumère *tafdîl al ghanî, fanâ* ([*'an*] *al 'oboûdiyyah, al bashariyah, al awṣâf*), *holoûl* (*bi'l anwâr, bi'l shawâhid, bi'l mostahandât*), *tafdîl al waḥd, rbâhah, faqd al ihsâs*, question du *Roûh*

Solamî, en ses *ghalatât* (3), reprend la même liste, de façon plus systématique, il y ajoute *ro'yah fi'l qoloûb, shath* En revanche, il défend (4) la licéité des « dispenses » (*rokhas*) suivantes : *raqs, samâ', 'ors, nazar ıla'l mord*, tandis que Hojwirî ne les mentionne en son *kashf* (5), avec le *tamzîq* (*hharq*), que pour les reprouver

Ghazâlî, dans *l'ihyâ*, reprend à peu près l'attitude de Solamî.

Ibn Tâhir Maqdisî, dans la *ṣafwah*, justifie également les dispenses (*mizâh, tamzîq, raqs, samâ'*, opuscule sur le *naẓar*). Il donne le premier la formule caractéristique de la discipline spirituelle : « l'obéissance prime l'observance » (*al*

(1) Ibn al Jawzî, *nâmotûs*, XI.

(2) Ed. Nicholson, p. 409 seq

(3) Ms. Caïre, VII, 228. — Cfr. *Passion*, p. 791 et tout le chap. XIII.

(4) *Sonan*, ap. Ibn al Jawzî, *L. c.*

(5) Trad. Nicholson, p. 416 seq

khudmah afdal min al 'ibâdah) ; en suite de quoi, malgré le scandale pharisaïque qui en provient, un directeur spirituel peut ordonner à son disciple de ne pas faire telle prière, de ne pas aller à la mosquée tel vendredi, de ne pas faire le pèlerinage si le bien de Dieu (et de son âme) le commande.

Pour le soufisme postérieur, on consultera utilement les listes étendues de *bida'*, innovations, reprochées aux mystiques, par Torkomân (*loma'*) (1), Shâtîbî (*i'hsâm*), 'Abdârî (*molkhal*) (2) Pour la Turquie Hammer a publié jadis l'analyse des discussions survenues entre l'école du canoniste Abou'l So'ûd et celle du mystique Berkévi, — et des vingt et un points que le canoniste Qâdirâdâ reprochait au mystique Siwâsî en 1066/1656 (3) Periodiquement des polémiques analogues ont été, au cours des cent dernières années, poursuivies, à grand renfort d'opuscules, en Egypte, à la Mekke et à Java-Sumatra.

4° *L'appropriation spéciale des termes techniques*

Un grief à retenir, entre ceux qu'articulent les canonistes et dogmatiques, c'est celui du sens propre, du goût expérimental incomparable que les mystiques prétendent faire adhérer, inhérier à chacun de leurs « termes techniques », vocables prélevés par eux dans les vastes ressources du lexique arabe ordinaire. Ces mots, selon eux, ne sont pas simplement des images décalquées d'objets sensibles, ou des schémas de charpente des concepts rationnels, ce sont éminemment des *allusions* indiquant des réalités spirituelles, des « vertus » sanctifiantes que seule la pratique persistante d'une règle de vie concertée permet de découvrir, de savourer, en les acquérant graduellement. Pour comprendre, il

(1) *Loma' fi'l hawâdith wa'l bida'*, ms. Caire, tasaww., n° 701.

(2) Les deux derniers livres ont été imprimés au Caire

(3) Hammer, *Gesch. Osm. Reich.*, VI, 679 et V, 576.

faut avoir commencé à pratiquer Cette doctrine des *ahwâl*, des *maqânat*, explicitée par Misrî et Mohâsibî, est caractéristique de tout mysticisme, elle est congénitale au soufisme

Le poète, déjà, sait graver l'empreinte caractéristique de son expérience personnelle de l'univers, sur les termes communs qu'il emploie, mais combien plus le mystique Dès Hasan Basrî le phénomène est observable, il prend des mots usuels (1), comme *fiqh*, *nîyah*, *nifâq*, *ridâ* (2), dans un sens d'expérimentation interne, d'introspection morale, qui en approfondit singulièrement la portée De même Ibn al Mo-bâarak (3) pour *qwa'ah* (4) et *fotoûwah*, Shaqîq pour *tawakkol* L'emploi est précisé, d'ailleurs, par des définitions sur lesquelles les nuances de l'expérimentation personnelle de leurs successeurs viendront apporter tant de fines retouches.

Ces termes n'ont pas, isolément, de valeur absolue, ils valent, comme des bornes milliaires, par rapport à un but commun, ils représentent les degrés successifs d'un « itinéraire de l'âme vers Dieu » Déjà chacun d'eux est susceptible d'être compris suivant une assimilation graduelle, cet approfondissement du sens d'un même mot, corrélatif à la progression dans l'expérimentation mystique, a été systématiquement exposé par Harawî en ses *manâzil al sa'ûn*

Ce gauchissement gradué des termes techniques, leur appropriation intentionnelle croissante à une signification de plus en plus personnelle et vivifiante pour le lecteur, n'est qu'une étape dans le « voyage intérieur » (*safar*) qu'il s'agit d'achever heureusement, c'est un avertissement direct, *'ibrah*, destiné à réveiller la conscience du lecteur, dissociant

(1) Non pas des mots artificiels, comme le fera plus tard l'école d'Ibn 'Arabi

(2) Makki, *qûl*, I, 153 ; Sh tab. I, 29 ; *Passion*, p. 510

(3) Makki, *id.*, I, 251.

(4) *taqarra'a* au sens de *tanassaka* (Goldziher).

sa pensée d'avec les apparences et les formes des actions et œuvres humaines, pour reporter et fixer son attention sur leur dedans, sur la grâce divine qui y modalise précisément pour lui ses actualisations « Quand on considère ses œuvres, on perd de vue Celui pour qui on les accomplit ; quand on considère Celui en vue de qui on agit, on perd de vue la considération des œuvres », note al Hallāj. C'est là le but.

Au terme, le mystique attentif saisit en toute phrase, en toute action, même la plus minime en apparence, le sens *anagogique* (*mottala'*), un appel divin. Et le dialogue peut alors commencer, entre l'âme humble et recueillie, et la transcendante Sagesse divine. Les mots assumant alors pour l'âme la plénitude spéciale de leur réalité momentanée, les locutions divines se font entendre en elle, puis l'âme reforme son vocabulaire à leur image, et, au seuil de l'union mystique, intervient le phénomène du *shath*, l'office de l'échange, l'intervention amoureuse des rôles est proposée, l'âme soumise est invitée à vouloir, à exprimer, sans s'en douter, « à la première personne », le point de vue même de son Bien-aimé, c'est l'épreuve suprême de son humilité, le sceau de son élection.

Les premières ébauches du *shath* apparaissent chez Ibn Adham et Rābī'ah, Bistāmī dit son enivrement à l'avoir entrevu, Hallāj en donne non seulement des exemples indéniables, mais des analyses psychologiques très poussées. Shibli y fait souvent allusion.

Après Shibli, les cas de *shath* se raréfient en mystique musulmane, et leur niveau s'abaisse. Les *shathuyāt* attribuées à Kilānī, Rifā'ī et Ibn 'Arabī sont presque illisibles, quand on a examiné celles de leurs grands devanciers. Le vertige d'orgueil qui perçait chez Bistāmī et Tostātī les induit en des phrases (1) d'une puerilité affligeante. « Mon

(1) Combien on leur préfère l'humble réponse de Naṣṭābādī, à qui

« pied est sur le cou de tous les saints », « Me voici le Trône de Dieu », etc. S'efforçant, par soumission aux théologiens, de « maintenir la distance » entre l'inaccessible transcendance divine et leurs actes d'adoration, ils prennent leur revanche en s'enorgueillissant du moins à se trouver hors de portée des autres hommes.

5^e La question des fausses attributions

a) Le *hadîth* moral et le *hadîth* *qodsi*

Le phénomène du *shath*, langage extatique, où le mystique avoue n'être qu'un porte-parole, le « porte-voix » inerte d'où sort la parole de Dieu, donne la clef de deux particularités de l'Islam primitif, étudiées en *hadîth* sous le nom de « *hadîth* « relâche » (*moral*) (1), et *hadîth* « sacré » (*qodsi*)

Dès le III^e siècle de l'hégire, les fondateurs de la science critique du *hadîth* dénoncent avec indignation divers « faussaires » (*waddâ'ûn*), colporteurs de prétendues sentences prophétiques, dont ils ont en réalité inventé la teneur, et dont ils seraient incapables de retracer la généalogie (*isnâd*) permettant de remonter, de témoin en témoin, jusqu'au prophète auquel ils les attribuent. Certes, il y a eu des faussaires par intérêt économique, ambition politique, parti-pris d'école, et même des pervers de décevoir autrui (2). Ces critiques du *hadîth*, en nous énumérant ces diverses catégories de fraude, en ajoutent une autre : celle des gens pieux (*shâhihoûn*), qui inventent des *hadîth* « pour toucher les cœurs », qui forgent des *isnâd* imaginaires pour répandre des textes qui sont de simples incitations à la prière, à la pénitence, à l'amour divin, des promesses d'indulgences. Il avait été dit : « Il n'y a rien, en toi, de ce qui fait les véritables amants » « Cela est vrai, je n'ai rien d'eux, rien que leurs sanglots, et c'est ce qui m'incendie » (Qosh 172)

(1) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 141.

(2) Id., *Vorlesungen*, trad. fr., 38-39.

plénières (*rokhās*) attachées à l'observance de telle ou telle dévotion surcroûte (1) Ici, la mentalité du « faussaire » est moins simple, et mérite une étude plus attentive.

Qu'il y ait eu, au III^e siècle de l'hégire, des gens pieux, pris sur le fait, convaincus, à tout le moins, d'avoir fabriqué de faux *isnâd*, les cas d'Aboû 'Ismaïl 'Abdî (2), Jawbiyât et Gholâm Khalîl semblent l'attester. Mais ils paraissent jalonner le point de resorption final et la perversion d'un processus psychologique dont nous trouvons, aux siècles précédents, les formes primitives et licites, et l'origine. Ces faussaires pieux essayaient, par prudence profane, de se servir du couvert protecteur d'une transmission correcte, pour pouvoir continuer à utiliser, quant au dogme et aux mœurs, une source d'informations *prétendue* naturelle, désormais captée et canalisée — consulter, par mantique ou par mystique, en « rêve » ou en « extase », Mohammad et d'autres prophètes décedés, et même interroger surnaturellement Dieu.

Dans le premier cas, pour lequel nous connaissons diverses méthodes d'évocation, notamment celle de Zohrî (3), employée par Ibn 'Okkâshah pour un rêve célèbre, consultation du Prophète dont Ibn Hanbal attesta l'authenticité devant Motawakkil (4), — les plus anciens mystiques éditaient la communication, ainsi obtenue directement d'un prophète mort, comme un *hadith morsal*, c'est-à-dire un texte de prophète absolument (5) péremptoire dont l'éditeur se permet de « relâcher », d'écourter l'*isnâd*, tant il est convaincu de l'authenticité de sa teneur.

(1) Malik ibn-Dinâr le reproche déjà à Abân-ibn abî 'Ayyâsh (Dhahabî, *ʿitdâl*, s. v.) — Cf. *Passion*, p. 749.

(2) Goldziher, *Muh. Stud.*, II 153-156.

(3) Et d'Ibn Sûnî. C'est l'*istikhârah*, restée légale si privée.

(4) Malatî, *ta bîh*, t. 28 30.

(5) D'où cette acception de *morsal* (cf. *ismâ morsalah*, opp. à *modâ-fah*, ap. 'A. M. Kindî, 34, et la *maslahah morsalah* des Malikites).

Dans le second cas, où les sentences recueillies dans l'expérimentation mystique font parler Dieu directement, à la première personne (et non indirectement, le citant comme un interlocuteur, ainsi que le Qoï'ân), nous avons affaire au *hadîth qodsî*. Ce qui pose la grave question de l'union mystique directe (supérieure à la révélation prophétique indirecte). Aussi la plupart des premiers mystiques musulmans n'osent pas la revendiquer ouvertement. Hasan Basrî et le pseudo Ja'far donnent leurs *ahâdîth qodsîyah* comme des *marâsîl* (de Mohammad) Ibn Adham, après avoir tenté d'être plus franc, recule (1), et donne tel *hawlîth qodsî* comme un *morsul* de Jean-Baptiste. D'autres les donnent comme de David, d'Idris, etc (2). Dârânî, battant davantage en retraite, s'interdit de rien divulguer de ses expérimentations extatiques (*tankhîl al haqîqah*), sauf ce que des données coraniques et traditionnelles *expresses* confirment. Et c'est ainsi que Bistâmî les avouera, émettant à la première personne des mots coraniques presque isolés, cris entrecoupés d'extatique Tirmidhî y relate, sans les décrire, pour confirmer la discipline traditionnelle qu'il impose à sa vie intérieure. Hallâj seul a la loyauté d'éditer telles quelles, à l'usage des autres, les *ahâdîth qodsîyah* que son expérimentation mystique lui avait fait retrouver, ce sont ses *Riwâ'yât*, dont l'*îsnâd* est *ilhâmi* (extatique) (3); c'est-à-dire qu'il n'énonce plus une succession historique de témoins morts, mais un ensemble actuel de phénomènes où s'affirme la grâce divine.

La polémique des critiques du traditionnisme contre les *hadîth* « apocryphes » des mystiques a une grande importance. Elle souligne, avec une acrimonie croissante, une

(1) Makki, *qoûl*, II, 67

(2) Cfr Jalâl Roumi attribuant ses vers à Shams Tabrizî, Mosaffar Sibî attribuant son *madnûn saghir* à Ghazâlî.

(3) *Passion*, p. 893-904

divergence de points de vue irrémédiable. Hammâd-ibn Salamah stigmatise « l'ignorance » des *qossâs* (1) Yahya-ibn Sa'id Qattân déclare, à propos de Mâlik-ibn-Dinâr, Mohammad ibn Wâsî' et Hassân ibn abî Sinân, que « ce qu'il y a de plus condamnable, dans la conduite de ces gens pieux à l'égard des *hadîth*, c'est qu'ils en reçoivent de n'importe qui » (2) Le problème, ainsi posé, soulève deux questions : une question de méthode et une question de moralité

Si les critiques du *hadîth* avaient réussi à faire prévaloir leur méthode, et éliminé des recueils « authentiques » tous les *hadîth* dont les *isnâd* sont apocryphes, les croyants n'y trouveraient plus que de la « viande sèche » (3) comme aliment à la méditation quelques prescriptions d'hygiène et de civilité, relatives au nettoyage des babouches, ou au bois dont on doit faire les cure-dents La critique purement formelle des *isnâd* n'aurait pas dû sortir de son rôle négatif de servante qui balaye la maison S'appuyer sur elle comme critère, pour constituer le « corpus » de la tradition islamique, déduire le rang d'importance sociale d'un précepte religieux du degré d'impeccabilité externe de sa transmission littérale, aboutit à en éliminer indûment les préceptes les plus importants Si, théoriquement et privement, la recevabilité du témoin est à scruter avant la teneur du témoignage (4), — pratiquement et socialement, la teneur du témoignage peut primer la recevabilité du témoin En justice, on n'hésite pas, pour atteindre des témoignages d'une teneur exceptionnelle, à changer le mode de consultation des témoins, à forcer même leur aveu Une méthode de critique historique qui s'impose de n'accepter que les récits de

(1) Excepté Bonânî (Ibn al Jawzî, *qossâs*, s. v).

(2) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v

(3) *qadîd*. Le mot est d'Aboû Madyan de Tlemcen.

(4) *Passion*, p. 136.

témoins « professionnellement honorables » (1), provoqués et enregistrés suivant des formes régulières, passe à côté (2) de la plupart des événements « insolites », et tombe, au surplus, à propos des autres, dans tous les pièges intéressés, tendus à la crédulité des gens « positifs » par les fabricants de « documents »

La question de moralité, ensuite. L'école critique des *ahl-al-hadith*, de Yahya Qattân à Ibn al Jawrî et Dhahabî, condamne la *perversité* des auteurs qui, comme Raqâshî, Namîrî, Moirî, Mohâsibî, et, plus tard, Makki et Ghazâlî, ont cité dans leurs œuvres des *hadith* apocryphes. Or, ils ne seraient répréhensibles que s'ils avaient agi sciemment, ce qui paraît être le cas d'Ibn Tâhir Maqdist (3), mais n'est le cas, ni de Mohâsibî, ni de Ghazâlî. Pour ces deux maîtres, l'important, dans une citation introduite, ce n'est pas de savoir si la phrase fut reproduite *in extenso*, mot à mot, ni si c'est bien X ou Y qui la mit, le premier, en circulation ; c'est, comme pour les proverbes, d'avoir apprécié, goûté ce qu'elle vaut comme règle de vie, cesser d'ergoter sur sa forme, pour en expérimenter le sens (4). Certes l'*ihyâ* de Ghazâlî est farcie de *hadith* dont l'*isnâd* est indélétable. Mais ce point, ici, est secondaire, l'*ihyâ* n'étant pas un manuel de critique textuelle, mais un guide d'édification morale. Ghazâlî se souciait assez peu de la paternité des citations qu'il réunissait, et beaucoup de leur signification morale.

(1) 'odoûl de la jurisprudence islamique.

(2) Comme si l'on se bornait, pour comprendre l'histoire d'une négociation diplomatique, à la lecture des telegrammes ministériels publiés dans les livres « bleus » ou « jaunes », cf. une bataille, d'après les bulletins d'opérations du troisième bureau, un débat parlementaire, d'après les journaux officiels, une biographie quelconque d'après les pièces destinées aux archives administratives (mairies, notaires, police).

(3) *safwah*. Cf. Maysarah, soufi d'Abbâdân (Goldziher, *M. St.*, II, 394).

(4) Cfr. aussi Ibn Sînâ et les philosophes.

pour le lecteur Il n'écrivait pas l'*ihyâ* pour des curieux, amateurs d'archéologie, mais pour des consciences, avides de méditation morale

Et cela nous amène à une dernière question comment apprécier la « culpabilité » des moralistes qui se sont faits eux-mêmes « *waddâ'ôn* », inventeurs de *hadith* Certes, déguiser le fait même de l'invention d'un *renâl* de transmission est une faute, une lâcheté, mais cette faute préliminaire et vénielle ne laisse pas préjuger du reste, puisqu'un *hadith*, encore une fois, n'a pas cours parmi les croyants, en raison de sa date d'origine (1), mais en vertu de sa teneur, c'est essentiellement une règle de conduite, préconisée *hic et nunc* Est-il licite d'inventer un récit imaginaire, relatif à un cas de conscience ? Telle est la question c'est tout le problème de l'invention artistique, de l'originalité personnelle dans le style, problème dont la solution diffère profondément suivant les civilisations, qu'elles dérivent de la tradition linguistique indo-européenne ou de la tradition sémitique

La tradition sémitique, *postérieure* au monothéisme abrahamique et mosaïque (2), réserve à Dieu seul toutes les initiatives et innovations créatrices, — et, en dehors de révélations expresses, solennellement provoquées par Lui, elle traite avec une méfiance extrême toute inspiration privée, surtout la fantaisie profane des poètes La tradition aryenne, polythéiste, idolâtrique et libertaire des ses origines, s'est toujours complue dans la fable, la fiction littéraire et artistique, peinture ou sculpture, drame ou roman, — ce en quoi les sémites dénoncent, soit une usurpation blasphématoire

(1) Comme une pièce de musée chez les marchands d'antiquités

(2) Car l'imagination artistique est intense chez les Chaldeens et Phéniciens.

par l'homme du rôle de Dieu, seul donateur de la vie ; soit une conception sacrilège de la vérité de Dieu, soupçonné de raconter des fables (1) à Ses serviteurs

Par une méditation plus profonde, les mystiques musulmans, triomphant de ces répugnances, admettent que l'omnipotence divine n'exclut pas la mise en valeur par l'homme de Ses dons ; que le saint peut devenir ceci, dont l'artiste n'est que l'image périssable, l'instrument libre et vivant du Poète unique, de la puissance créatrice, et qu'on peut raconter des paraboles, même sur Dieu, pourvu qu'on s'oublie soi-même et qu'elles fassent penser à Dieu

Platon a excellemment exposé cette tendance à la fin du *Gorgias* : § LXXIX « Ecoutez donc, comme disent les gens, la très belle histoire que voici Vous croirez peut-être que ceci est une fable, mais pour moi c'est une *histoire*, et je vous donne ces choses pour vraies » (2) Les mystiques envisagent leurs paraboles catéchétiques comme ces prophéties véridiques qui se vérifieront le jour venu, mais qu'on ne peut dire « vraies » qu'au fur et à mesure qu'elles se réalisent La vérité de leurs paraboles s'observe *à posteriori* dans leur fécondité sociale, dans le pullulement d'imitations, la variété foisonnante d'images, de synonymes, d'applications viables qu'elles provoquent chez ceux qui les ont entendues attentivement Vérité délicate à saisir, hélas, que seuls expérimentent ceux qui en ont été trouvés dignes, ou furent assez humbles pour s'en avouer d'avance indignes

b) *Table des auteurs responsables de certains ahādīth qodsīyah célèbres*

Abou Dharr « *man taqarrab shibrā , dhurā'ā ..* » (Mohāsibī, *ri'āyah*, 12^e, l'attribue à Ibn Mosayyib, Hanbal V, 153 ; Nabhānī, *jāmi'* n° 30)

(1) Question des livres « historiques » de l'Ancien Testament

(2) Cfr le récit d'Er l'Arménien ; — et celui de Thespésios (ap. Plutarque, *Délais*).

Ka'b « *ana jalīs man dhakarant* » et *hadīth al jomjomah* (selon *Hilyah*, s v)

Hodhayfah « *yad Allah ma* (var 'ala) *al jamā'ah* (Hanbal, I, 406, repris par Ibn 'Iyād, selon Malatī, 143, Ibn Battah 'Okbarī, *sharh wa ibānah*) —, et *hadīth al ibhlā* (cfr. *Passion*, p 621, Mottlaqī, *Kanz*, V, 164, attribue par Ibn al Jawzī, *mawdu'āt*, à Yamān ibn 'Adī)

Ibn Mas'ūd « *toūba liman lam yoshghul qalbaho bimā tara 'aynāho* » (Mohāsibī, *ri'āyah*, 13^a, attribue ensuite à Jesus, cf Asin, *Logia*, n° 20)

Hasan Basrī « *man 'ashiqant 'ashiqtoho* », (selon 'Abd al Wāhid-ibn Zayd, ap *Hilyah*, s v, admis (1) par Ibn Sīnā, 'ishq) — *tarjīh midād al 'olamā 'ala dam al shohadā* (Manjanīqī, ap Soyoūtī, *la'āl* (2), s v, admis ensuite comme *hadīth* via Ibn 'Omar, selon Kurkut, *Hurūmī*) — *yā moqallib al qolūb, thabbi* (selon Ibn Sa'd, IV, 128, Ibn 'Iyād en fait un *hadīth*, — selon *Hilyah*) — *Khayr al omoūr awsatohā* ('iqd, I, 250, selon Goldziher, *RHR*, XVIII, 193).

Yazīd Raqāshī *hadīth yhahtat al motahābbīn* (Makkī, *qoūt*, I, 222, comp Nabhānī, *jamu'*, n° 31)

Ibrāhīm-ibn Adham *Konto sam'aho wa hasaraho* (selon Mohāsibī, *mahabbah*, cf Makkī, *qoūt* II, 67, admis dès Bokhārī) — *al 'arif fārīghā* (id, cfr *Passion*, p 472)

Fodayl-ibn 'Iyād (cfr *suprà*) « *odhkoroūnī adhkorokom* » (selon ms Londres Or 8049, f 30^b)

Ahmad Jawbīyārī. « *'otloboū' al 'ilm, walaw bi'l Sin* » (admis par Ibn Karrām, Dhahabī, *i'tidāl*, s v).

Yahyn-ibn Mo'ādh Rāzī. « *man 'arafa nafsaho, faqad 'arafa Rabbaho* (selon Soyoūtī, *la'āl*, s v ; Ibn 'Arabī, *mohādāt*, II, 369)

Sahl Tostarī « *mā min āyah illā walahā arba' ma'ānī* »

(1) Sari en fait un extrait « d'un des livres revèles » (Qosh III, 165).

(2) Soyoūtī, *dorar*, 199, Ghazālī, *ihyā*, I. 6.

(selon Tostarî, *tafsîr*, 3, 6; admis par Ghazâlî, *la'lonniyah*, 16)

Mohammad-ibn Yoûnos Kadîmî (+ centenaire en 286)
« 'otloboû'l *hawâ'iy 'ind huân al wojoûh* (admis par Solamî,
Ibn Sinâ ('*zshq*); cfr Dhahabî, '*udâl*, s v)

c) *L'isnâd initiatique, al Khidr, les abdâl*

Le subterfuge des fausses attributions, encore excusable à la rigueur pour des mystiques dénuées d'heroïsme civique et désireux pourtant d'initier sous des noms empruntés leurs contemporains à leurs expériences de vie spirituelle, — s'est malheureusement étendu à d'autres domaines, où la question d'authenticité devenait fondamentale. Telle la question qui sera agitée, surtout à partir du V/XI^e siècle, l'*isnâd* initiatique, la « chaîne d'appuis mystiques » rattachant telle ou telle congregation, maille après maille, aux saints les plus vénéérés, aux Compagnons, et au Prophète.

Au III/IX^e siècle, la question ne se pose pas encore, les œuvres de Mohâsibî le prouvent (*wasâyyâ*), et attestent (1), corrélativement, que la prise d'un habit spécial (*khirqah*, *shohrah bi libâ*) n'était qu'une originalité individuelle. L'institution d'ermitages collectifs comme ceux d'Abbâdân, la rédaction de manuels pour la « vie en commun » ont précédé de longtemps l'affiliation congréganiste solennelle et la prise d'habit rituelle.

Au IV/X^e siècle, Ja'far Kholdî nous donne (2) le premier *isnâd* initiatique connu, sorte de *sumâ'* livresque, en déclarant que ce sont les *tâbi'oûn*, entre autres Anas-ibn Mâlik (+ 91), qui, par Hasan Başrî (+ 110), Farqad Sinjî (+ 131), Ma'rouf (+ 200) et Sarî (+ 253), ont transmis la doctrine mystique à son maître Jonayd (+ 298).

(1) Mohâsibî, *masa'il*, 237-244.

(2) *fehrist*, 183.

Un peu après, Daqqâq donne à Qoshayrî (1) la filiation suivante de ce qu'il appelle plus explicitement son « *akhdh al tariq* » (initiation) (1) les *âbi'ou'n*, (2) Dâwoûd Ta'î, (3) Ma'roûf, (4) Sari, (5) Jonayd, (6) Shibli, (7) Nasrâbâdhî.

Au siècle suivant, cette « chaîne » s'enjolive, avec la fondation des grands ordres, de précisions dérisoires apportées aux quelques rares faits attestés concernant leurs origines. Voici sa forme classique (2) (1) 'Alî, (2) Hasan Basrî, (3) Habib 'Ajamî, (4) Dâwoûd Ta'î, (5) Ma'roûf, (6) Sari, (7) Jonayd, (8) aboû 'Alî Roûdhbârî (+ 322), (9) aboû 'Alî Kâtîb (+ 340) ou bien Zajjâjî (+ 348), (10) aboû 'Olbmân Maghribî (+ 373), (11) aboû'l Qâsim Gorgânî (+ 469) (3).

Cet *isnâd* de la *khurqah* fut critiqué de bonne heure. L'échelon 1-2 est faux, Hasan et 'Alî ne se sont pas rencontrés (4) (Ibn Dihyah, Ibn al Salâh, Dhahabî). L'échelon 3-4 est faux. Habib est mort à Basrah, Dâwoûd vivait à Koûfah (Dhahabî) (5). L'échelon 4-5 est faux. Ma'roûf n'est pas allé à Koûfah (Dhahabî) (6). L'échelon 5-6 est douteux. Sari n'a été qu'un disciple indirect de Ma'roûf (7).

Un second *isnâd*, doublant le premier, remplace les échelons 1-4 par la lignée des imâms 'alides jusqu'à 'Alî Ridâ (né 183 + 203 à Toûs) il aurait revêtu de sa *khurqah* Ma'roûf (+ 200), qui se serait fait son portier après sa conversion. Ibn al Jawzî, en ses *fada'il Ma'roûf*, et Dhahabî ont souligné

(1) Qo'sh 158, ed. Ansârî, III, 245, IV, 36.

(2) 'Alî Berhânî, *zahrâh*, in fine, Ibn abî Osaybî'ah, *'oyou'n*, II, 250.

(3) Cfr rem. de Jâmî, 347.

(4) Ici chap. IV, § 3.

(5) Ici chap. IV, § 2.

(6) En réalité Ma'roûf était le disciple de Bakr-ibn Khonays, disciple de Bonânî.

(7) Ici chap. IV, § 6.

les impossibilités chronologiques de cette ridicule légende, admise par Qoshayrî (1)

On peut ranger ici deux sortes de falsifications fréquemment commises par les mystiques postérieurs. L'une consiste à mettre sous l'*invid* d'un nom respecté des sentences et des vers que l'on veut faire échapper aux censures des théologiens (2). Nous parlons plus loin du *tafsih* attribué dès le IV/X^e siècle à l'imâm Ja'far, de même les *Ahotab* attribués à 'Alî par Tabarsî, et pouvant être de l'imâmite Mofaddal, — et le faux *diwân* de 'Alî où il y a des pièces à restituer à Sohrawardî d'Alep (3). Mehren a admis bien légèrement l'authenticité des « lettres » d'Ibn abi'l Khayr (4) à Ibn Sinâ, — d'Ibn Sab'in à Frédéric II, l'authenticité des lettres d'Ibn 'Arabî à Fakhr Râzî est également problématique (5).

L'autre sorte de faux consiste à qualifier d'apocryphes les œuvres les plus compromettantes de mystiques audacieux. C'est ainsi que Sha'râwî, sans aucune preuve à l'appui, déclare que les *foşûs* ne sont pas d'Ibn 'Arabî (6), et que Nabhânî, récemment, retirait à Nâbolosî son *ghâyat al mat-lûb* (7).

(1) Qosh I, 82-83. — Cfr les prétendues entretiens de Jonayd avec Ibn Kollâb et avec Aboû'l qâsim Ka'bi (Ibn al Nadjâr, *Sohkî*, *Yâfi'i, nashr* II, 377), la légende d'Ahmad Sibîî, frère de Haroun (*fotoûhat*, I, 668), celle des *ahl al soffah*.

(2) *'ayniyah* de Jili attribuée à Kifânî.

(3) Ex la pièce *Dawâka fîkha*. (Toïkomânî, *loma'*, Nâbolosî, *Kashf al sur al ghâmîd*), imitée en turc par Niyâzî « *Der mân arârdam* » (1^{re} shîniyah).

(4) *Traité mystiques*, 1891, III, § 3, cf Goldziher, *Vorlesungen*, IV, n. 121, et son quatrain apocryphe contre les *madrasah* (lui qui fit créer la Nizâmiyah) et nommant les *calenders* (fondés au XIII^e siècle) Langlès, suivi par Dozy et Salmon, a avancé de deux cents ans l'époque d'Ibn abi'l Khayr.

(5) Goldziher, *l. c.*, IV, n. 125.

(6) Ap Sha'râwî, *lata'if*, II, 29.

(7) Préface aux *mada'ih*.

Il ne faut pas s'exagérer, d'ailleurs, l'importance de ces rectifications critiques, qui, en détruisant certains détails plaqués aussi arbitraires que maladroits, ne changent guère la courbe historique de l'évolution des idées, telle que la tradition se la représente. Les mystiques musulmans eux-mêmes avouent sans honte leur incertitude sur les intermédiaires qui leur ont transmis la *khurqah*. L'idée d'un enchaînement ininterrompu, assez étrangère à l'occasionalisme coranique, n'a été accueillie par eux que pour répondre aux objections des traditionnistes, et l'on peut penser qu'elle s'infiltra chez eux, comme dans les autres corps de métiers, grâce à la propagande alide des Qarmates. Dans le tableau des XVII patrons des corporations majeures, qui semble d'origine fatimite, figurent plusieurs mystiques : Dhoû'l Noûn Mîsîrî (V), Hasan Basrî (VII), aboû Dharr (XIII), aboû'l Dairî (XIV) (1).

Beaucoup de mystiques, répugnant à se servir de justifications aussi artificielles que ces *isnâd*, disent hardiment avoir reçu leur *khurqah* d'al Khidr (ou Khadrî) (2). La signification réelle de cette prétention est transparente. « Al Khidr » est le nom traditionnel de ce personnage anonyme qui, dans le Qor'ân, se montre un saint de Dieu, supérieur aux prophètes, puisqu'il est le guide chargé de diriger Moïse (3) (Qor XVIII, 64-81), le dépositaire de l'*'ilm ladounî*. Le mystique qu'il initie se trouve sanctifié, émancipé de la tutelle de la loi prophétique. Un des axiomes du soufisme

(1) Voir Goldziher, introd. au *Kitâb al mo'ammariin* de Sijistânî, et les *Kotob al fotoûwah*, par exemple celui de 'Obaydallâh Rifâ'i (1082 heg ms Damas, Zah tas 81).

(2) Livre spécial de Sha'irâwî (*Khadrîyah*, p. 13) sur ceux qui ont été en rapports avec al Khidr. Ibn Adham, Mîsîrî, Bîstâmî, Jorayrî, Tirmidhî, Kîlânî, Ibn 'Arabî, Shâdhîlî. — Cf. Khark, 213*, 'Attâr II, 92-94, Hazm IV, 180.

(3) Remarque de Rabâh Qaysî (Sh tab I, 46).

c'est que al Khidr est immortel (1), puisqu'il est le directeur spirituel par excellence, qui dicte au cœur les formules de prière (2) Son nom complet est, selon Sîmînânî (3), « Abou'l 'Abbâs Balyân-ibn Qalyân-ibn Fâligh al Khidr » (4)

Si la transmission régulière, par *isnâd*, de l'initiation mystique n'est qu'un argument secondaire, et d'usage externe, comme le prouve la *khugah khudriyah*, les mystiques musulmans ne nient pas qu'il y ait, à chaque instant donné, une hiérarchie précise entre les grâces sanctifiantes que l'omnipotence divine dispense sur terre, tantôt ici, tantôt là, tout en veillant à ce que le nombre de leurs titulaires demeure constamment fixe (5) C'est le thème fameux des *abdâl*, des saints « apotropéens » qui se succèdent par permutation (*badal*), constituant les piliers spirituels sans lesquels le monde croulerait Doctrine beaucoup plus ancienne en Islâm qu'on ne le croit généralement, elle n'est pas forcément d'origine imâmite quoi qu'en ait dit Ibn Khaldûn (6). Elle est classique au IV/X^e siècle (7), admise par

(1) *Passion*, p. 424 Allusion au livre d'Ibn al Jawzî contre cette croyance ('*ajâlat al montazir fi hâl al Khadr*, cite ap Ibn 'Atâ Allah, *lata'if*, I, 87)

(2) A Ibrahim Taymî (Makkî, *qoût*, I, 7), Ibrahim Khawwâs (Qosh. III, 53, cfr I, 71, IV, 173).

(3) Ap 'orwah, extr. in Abulfazl, *Ayn-i Akbari*, trad Jarrett, III, 376

(4) Il « renouvelle sa jeunesse » tous les 120 ans (en 240, 120, 1 hég, 120, 240, 360.) Il parcourt incessamment la terre, d'où son surnom, chez les chrétiens du Moyen âge, de « Tervagant » (hypothèse de J. Ribera) Il aime le *raqs* et pratique l'alchimie Voir le travail de Vollers

(5) Cette idée est devenue, chez les *druzes*, la thèse du nombre inviolable des âmes (il y a compensation immédiate entre les naissances et les morts, les âmes se reincarnent immédiatement)

(6) *Moqadd*, trad Slane s. v.

(7) *Passion*, p 753-754 Moḥāsibî, *masa'il*, f 233, *mahabbah*, f 6 ; Tirmidhî, *rasa'il*, f 180, 319, Jonayd, ap Kal. 54 ; Soyoutî, *Khabar dâll.* ap. « *Machriq* », XII, 194 seq.

les Sâlimiyah et les Hanbalites, et affecte une grande variété de formes, différenciées par une complexe élaboration antérieure. En fait, on la mentionne, en termes exprès (1), dès le III/IX^e siècle, en connexion avec le *hadith al ghiblah*, enseigné par Hasan Basrî, Yazîd Raqâshî, Ibn Adham et Waki' (2), la *khollah* abrahamique, et les « trois vertus fondamentales » (3)

Sous sa forme la plus ancienne, il s'agit de « 40 » *abdâl*, nombre sémitique traditionnel pour désigner la pénitence et l'expiation (4), auxquels furent, dans la suite, soumis 300 *noqabâ*, 70 *nojabâ*, et surimposés 7 *omanâ* (var *abî âr*, *awtâd*, *akhyâ*), 4 ou 3 *'amoûd* (var *athâfi*) et 1 *qotb* (ou *ghawth*), suivant une distribution géographique et un rôle administratif variant avec chaque auteur (5). On peut reconnaître dans ces conceptions un travail d'esprit parallèle à celui des *Nosayrys* (sur les 4 *arkân*) et des *Qarmates*, la remarque

(1) Ibn abî'l Donyâ spécifie les vertus morales « abrahamiques » des 40 *abdâl*, qui ne surpassent pas les autres par le nombre des prières ni des jeûnes, ni des mortifications, ni des exemples extérieurs, — mais par la sincérité de la continence, la bonne volonté, la paix du cœur, le bon conseil fraternel à tous les musulmans « *ibtiḡha'a mardât Allāh* » (Soyouûf, l. c., 204, p. 201, Ibn abî'l Donyâ, en son *kitāb al sakhâ*, donne une recension plus courte de ce texte, comme un *hadith* de Hasan d'après Sâlih Morri) Ma'rouf, Dârânî, Nibâjî et Bishr Hâfi essaient de définir les *abdâl* (id., p. 200-204)

(2) *Passion*, p. 749

(3) Soyouûf, l. c., p. 204 (Solamî), cfr *Passion*, p. 493, 510

(4) Voir Ancien et Nouveau Testament, s. n., Qor'ân, s. n. « *arba'in* » ; les « quarante martyrs », dans la toponomastique orientale

(5) Voir la théorie de Kattânî (+ 322) ap. Sh. tab. I, 110, d'aboû 'Othmân Maghribî (+ 373), ap. Tahâdawî, *Aashf*, p. 846, de Makktî, *qoût*, I, 109, II, 78, de Tirmidhî, ap. Baqlî, t. I, p. 501. Cfr Jâmi', 21. Actuellement, l'assemblée des « saints intercesseurs » (*hadrah*) universels passe pour se composer de Kilânî, Badawî, Dasoûqî, sous la présidence de Rifâ'i.

de Maghribî que le chef hiérarchique connaît ses subordonnés, « mais qu'eux ne le connaissent pas » réfère à un principe maçonnique effectivement appliqué dans les sociétés secrètes ismaéliennes, mais ce n'est pas une preuve décisive d'emprunt thématique

Nous savons que les saints spécialement vénérés par Ibn Adham étaient Mâlik-ibn Dînâr, Bonânî et Sikhtiyânî, par Bishr Hâfî Wobayb-ibn-al Ward, Ibn Adham, Ibn Asbât et Moslim Khawwâs (1) Les saints vénérés par les Sâlimîyah étaient, selon Makkî (2) Ibn Adham et Shaqîq, Mîsrî, Bis-tâmî et Tostarî.

(1) Tagî . I, 413

(2) *qoût*, II, 76 (s. v. *khollah*)

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES VOCATIONS MYSTIQUES EN ISLAM

SOMMAIRE

| | Pages |
|--|-------|
| <i>Avant-propos</i> | 116 |
| 1° Les données coraniques | |
| a) Les paraboles du Qor'ân et le problème de la vie intérieure chez Mohammod. | 117 |
| b) La vocation monastique est-elle repoussée le hadith « là rahbaniyah » | 123 |
| c) Quelques <i>termini a quo</i> <i>soûf</i> , <i>soûfi</i> , <i>soûfiyah</i> | 131 |
| 2° Tableau d'ensemble de l'ascèse islamique aux deux premiers siècles | |
| a) Parmi les <i>sahâbah</i> abou Dharr, Hodhayfah, 'Imrân-ibn Hosayn | 135 |
| b) Parmi les <i>tabi'oun</i> ascètes de Koufah, Basrah, Médine | 141 |
| c) Les ascètes du second siècle de l'hégire leur classification | 143 |
| 3° Hasan Basrî | |
| a) Sources sur sa biographie, chronologie de sa vie | 152 |
| b) Sources sur ses œuvres, leur liste | 154 |
| c) Sa doctrine politique, exégétique et juridique | 157 |
| d) Sa doctrine ascétique et mystique | 168 |
| e) Son influence posthume | 175 |
| 4° Le <i>tafsîr</i> attribué à l'imâm Ja'far | |
| a) L'état actuel de ce problème littéraire | 179 |
| b) Le premier éditeur Dhou'l Noûn Misrî sa biographie, ses œuvres et sa doctrine | 184 |
| 5° La fin de l'école ascétique de Basrah | |
| a) 'Abd al Wâhid-ibn Zayd, Rabâh et Râbi'ah | 191 |
| b) Dârânî, Ibn abî'l Hawwârî et Antâkî | 197 |
| 6° La fondation de l'école de Bagdad | 206 |

Avant-propos

De tout ce qui précède, il ressort que l'étude biographique des premières vocations musulmanes à la mystique est d'une importance capitale pour qui veut analyser la formation du lexique technique du soufisme. L'historien des arts peut étudier et goûter la trame d'une chanson populaire, et même la technique d'une œuvre classique, sans être astreint à pâler sur la biographie de leurs auteurs, examiner si Leïla était aussi belle que Majnoûn l'a dite, si le peintre de l'« Embarquement pour Cythère » a visité Cerigo, si Aboû Nowâs aimait réellement participer aux scènes licencieuses que ses vers décrivent, — ne tranche pas la question fondamentale, ne nous éclaire pas sur la valeur intrinsèque de l'œuvre. De même dans l'histoire des sciences et des philosophies, même juridiques, morales et politiques, on peut, à la rigueur, apprécier l'économie et la portée d'un système, sans approfondir les intentions directrices des faits et gestes de son inventeur. Les arts et les sciences ne touchent l'homme qu'accidentellement, nous effleurent à la surface.

Mais il n'en est plus de même en mystique. Cette science expérimentale, cette méthode introspective vise, par définition, la réalité même, le fond de l'homme, l'intention sous l'intonation, — le sourire, sous le masque, — elle cherche, sous le geste de la personne, une grâce toute divine. Elle est fondée, par conséquent, sur l'appréciation du degré de sincérité de chacun, elle examine chaque conscience « par transparence » ; on ne saurait y progresser sans s'appuyer sur une enquête très serrée scrutant la vie menée et les œuvres laissées par ceux qui prétendent l'enseigner. Les chapitres IV et V ébauchent cette enquête, relativement aux personnalités marquantes du mysticisme de l'Islam à ses débuts.

1° *Les données coraniques*a) *Les paraboles du Qor'an et le problème de la vie intérieure chez Mohammad*

Si la Chrétienté est, fondamentalement (1), l'acceptation et l'imitation du Christ, *avant* l'acceptation de la Bible, — en revanche, l'Islam est l'acceptation du Qor'ân *avant* l'imitation de Mohammad. Et cela, conformément aux déclarations expresses du prophète Mohammad lui-même, qui a enseigné avec insistance les versets (2) marquant la dépendance stricte (et l'infériorité) où sa personne était placée à l'égard de son mandat (3).

Nous avons donc à examiner si le Qor'ân propose des thèmes de méditation mystiques, avant de discuter si Mohammad eut, ou non, une vie intérieure à tendances mystiques.

L'européen, qui ne s'est pas familiarisé avec la concision sémitique, avec les brefs éclairs des Psaumes (4), suppose communément qu'il n'y a pas de tendances mystiques dans le Qor'ân. En d'autres termes, qu'il ne renferme pas de passages qui soient à prendre dans un sens *anagogique* (*mottala'*) (5). Et pourtant, dans diverses sôûrates, mecquoises aussi bien que médinoises, il y a maint passage allégorique (6), ou une réflexion un peu attentive de notre part (à

(1) En exceptant les *ebionites* d'autrefois et les *sabbatariens* d'aujourd'hui.

(2) Qor. XXVIII, 86, VII, 188, III, 138, VI, 107, XLI, 5, XLVII, 21, LXXII, 21, 24.

(3) D'où l'induction légitime des *Wahhâbites*, réformant la *salât 'ala'l Nabî*, et des mystiques, qui attendent de la sainteté seule l'accomplissement parfait de la loi annoncée par les prophètes (*tafdîl al wali*).

(4) *qanâdîlo rohban fî mandzûl' l qoffâl*

(5) *Passion*, p. 705

(6) Dès Ibn 'Abbâs, XIII, 28 est allégorisé ainsi : « l'eau, c'est la science, et les ruisseaux, les cœurs » (*'awârif*, I, 61), cfr. Hasan sur la sôûrate CII, et un littéraliste comme Ibn Hanbal sur le sens anagogique de noms comme *Kawthar*, *Toûba*, *Kâfôûr*.

fortiori une méditation de croyant) entrevoit plus qu'une anecdote offerte à l'imagination, qu'une définition vérifiable proposée à l'intelligence, ou qu'une injonction juridico-morale opposée à nos desirs. Ces versets (*âyat*) contiennent un « avertissement », *'ibrâh*. Ce sont des paraboles condensées, mais expressives, dont la véhémence répugne d'ailleurs aux consciences hautaines et pharisaïques des *foqahâ*, car il faut consentir à les accepter pour pouvoir les comprendre. Aussi les commentaires purement juridiques les sautent généralement. Ex

Les paraboles de la vocation « Quel souvenir, pour qui a là un cœur, et sait prêter attention ! » (L, 36) (1). Bâtir en son cœur un édifice « fondé sur la piété envers Dieu, et non sur une terre qui croulera » (IX, 110-112). La vie de ce monde est comme l'eau qui passe, la récolte qui sèche (VI, 99, X, 25, XIII, 18, XVIII, 43, LVII, 19). Au sacrifice (2) rituel du pèlerinage, « ce n'est pas le sang ni la chair des victimes, c'est la piété qui monte jusqu'à Dieu » (XXII, 38). Une parole d'affection qui pardonne vaut mieux qu'une aumône qui blesse » (II, 265).

La séparation des bons et des mauvais. le sort différent des cœurs sincères et des hypocrites (II, 263, 266, 267, 268, LXVIII, 17), de ceux qui s'appuient sur Dieu, ou qui comptent sur eux-mêmes (XXXIX, 30, XVIII, 31-40) les uns sont comme la graine qui pousse (XLVIII, 29), l'épi qui fructifie (II, 263), l'arbre qui grandit (XIV, 29), les autres sont comme des captifs, des muets, des sourds (XVI, 77, 78, XI, 26), des égarés, qui marchent à tâtons sous la lueur des éclairs (II, 117-119), qui suivent un mirage, des nageurs

(1) Voir son rôle dans Mohâsibî (*m'âyah*, f. 4^b)

(2) Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., 16 — Et tout le verset Qor. II, 172

pris dans une vague ténébreuse (XXIV, 39-40), des passants pris dans un vent glacial (III, 113), leur maison est aussi fragile que la toile de l'araignée (XXIX, 40). Et, au dernier jour, ces âmes, vides de bonnes actions, demanderont en vain aux premières, [telles les vierges folles aux vierges sages] « Attendez-nous, que nous empruntons de votre lumière ! » (LVII, 13) (1). La soûrate XXXVI mentionne la tristesse de l'apôtre martyrisé pensant à l'endurcissement de ses bourreaux (v 24), bien plus, la douloureuse réprobation de Dieu Lui-même (2) envers les uns (*yâ hasratā*, XXXVI, 29, III, 150, VIII, 36, XIX, 40; LXIX, 50, XXXIX, 57), le salut de Dieu Lui-même (3) (*qawlā*) adressé aux autres (XXXVI, 58).

Et les *paraboles de la resurrection* Dieu, qui vivifie la terre stérile avec de l'eau (XVI, 67, XLI, 39) et produit du feu avec le bois vert (4) (XXXVI, 80), saura bien ramener à leurs corps les âmes, comme des oiseaux (5) apprivoisés (II, 262). Ces paraboles, dont l'intention maîtresse s'oriente, de façon indépendante, vers celle de certains psaumes et de certains versets évangéliques, sont destinées à tous, et ce sont plutôt des conseils d'ascèse que de la mystique. Mais il y a plus, dans le Qor'ân, il y est fait mention de phénomènes nettement illuminatifs, et même extatiques · a) pensées secrètes de Mohammad mises à jour par Dieu dans son cœur qui se trouve sondé (6), examen de conscience involontaire, sans doute, mais dédoublement mental indéniable, où la personnalité spirituelle du sujet avoue une autre Présence, souve-

(1) Sujet d'un des prênes de Mansour-ibn 'Ammâr († 225, *fihrst*, 184).

(2) Question soulevée ap. Tabarî, 122

(3) Question soulevée par Mohâsibî (*Passion*, p 692, ici p 89)

(4) Allusion au Buisson Ardent.

(5) Cfr Hallâj (*Tawâsin*, p 27)

(6) Qor. XXXIII, 37 (cfr *Passion*, p 722, n. 1).

raïne (XCIII, 6-10, XXXIII, 37, LXXV, 3), *b*) circonstances cachées (1) et signification surnaturelle inconnue de certains événements soudainement exposées devant l'âme (2), *c*) mention explicite de miracles intérieurs de la grâce survenus à certains prophètes locutions internes (*iqrâ*), *sharh al sadh* ou « dilatement de la poitrine », décapage externe du cœur (3), « circoncis » par la foi Enfin *d*) ravissements, tels que l'événement central de la vocation de Mohammad, son ravissement nocturne (*isrâ*) à Jérusalem, et jusqu'au *Qâb qawsayn*. Nous avons montré ailleurs (4) comment la méditation coranique des plus grands mystiques musulmans s'était concentrée sur ces thèmes, s'exerçant à retrouver au fond d'eux-mêmes les états d'âme des prophètes favorisés de ces grâces

On ne peut en dire davantage. Le Qor'ân pose la question d'une *purification* de la profession de foi monothéiste (*ikhhlâs*), et celle d'une *conformité* habituelle à la volonté divine

(1) Cfr les curieuses méditations des premiers mystiques sur le « trouble mortel » de Marie avant la naissance de Jésus (Qor XIX, 23) « *yâ laylanti matto qabla hadhâ !* » « Que ne suis-je morte auparavant ! » *Avant* qu'on pêche en me soupçonnant à tort (Ibn 'Alâ), *avant* qu'il me faille penser à un autre (= mon enfant) qu'à Dieu (Khariâz), *avant* que j'aie à demander quelque chose (= des dattes) au lieu de rester (comme avant) abandonnée à Dieu (Ibn Tâhî); *avant* qu'on adore Jésus, mon fils, en dehors de Dieu (Jorayrî. — Cfr Baqlî, t II, p 8, Sh. tab. I, 93) Et le commentaire de Wâsîlî sur le datier stérile qui donne à Marie des dattes fraîches (Qor XIX, 25), c'est, dit-il, une image de la conception toute pure, en elle, de Jésus, un pur don de Dieu (*rizq*), non pas un avantage (qu'elle poursuivait, *harakah*) ni un gain (*kasb*, dont elle fût avare) (Baqlî, t II, p 8)

(2) Description de la chute de Satan, description de la rivalité des Anges desirieux de servir Marie au Temple, paroles de l'Annonciation, contestations d'Abraham, Noé avec Dieu, discussion de Moïse avec son guide.

(3) *Passion*, p. 478; Ghazâlî, *monqidh*, 7, cf Qor. V, 10-11

(4) *Passion*, p. 741 seq, 848.

(*toma'nīnah*, *ri d ā* état de grâce), il signale donc certains phénomènes mystiques, mais il n'en explique pas la genèse historique (1) Et notamment, il ne fournit aucun document décisif sur l'évolution de la vie intérieure chez Mohammad, l'échec de la tentative de Hubert Grimme l'a prouvé (2) Le secret de cette âme, vouée à une telle destinée, nous demeure scellé (3) On ne peut adopter à la légère l'hypothèse de Ghazālī que Mohammad a ses débuts aurait été un « amant passionné de son Dieu », errant, dans les solitudes du mont Hirā, enivré des désirs de l'union, puisque la *soûrate* LIII ne contient pas un cri d'amour mystique (4) Mais il ne faut pas nier non plus, comme l'ont fait tant d'orientalistes, égarés par les raisonnements intéressés des *foqahâ*, la véhémence sincère et durable de sa dévotion, marquée par une discipline sévère, de fréquentes oraisons surérogatoires à partir de minuit (*tahajjud*) Cet homme, comme tous les vrais chefs, a été dur pour lui-même, et même quelquefois dur pour son harem Les récits traditionnels sur le luxe de sa « cour », sa « mollesse » et celle de ses Compagnons, mis en lumière récemment par Goldziher et Lammens, sont pittoresques pour nous, mais ils ont d'abord été des arguments polémiques plus que suspects utilisés, et probablement inventés par cette lâche école de *mohaddithoûn* de la fin du II^e siècle de l'hégire, dont Wāqidī (+ 207) et son « secrétaire » Ibn Sa'd (+ 230) ont été les plus notables représentants · école uniquement préoccupée de trouver des antécédents apostoliques aux licences somptuaires soieries,

(1) *Passion*, p 303

(2) Goldziher, *Vorlesungen*, trad fr, p 74, pense qu'elle pourrait aider à reconstituer la chronologie des *soûrates*, si l'on part de cet axiome qu'il y aurait contradiction entre la prédestination et la liberté, ce contre quoi toute l'expérience religieuse des croyants proteste.

(3) *Passion*, p 721, n. 6, 852, 859.

(4) Ghazālī, *monqidh*, 33.

bijoux, henne, kohl et parfums, — des gouverneurs et vizirs débauchés aux crochets desquels elle vivait (1) Hatim al Asamm en avait déjà averti le qàdî Ibn Moqàtil, à Rayy (2) Et Mohàsibî, en des pages vibrantes (3), a stigmatisé les motifs inavouables de ces cœurs charnels, la desertion profane qui rampait sous leur spécieuse « critique historique » de la « pauvreté » prétendue des premiers champions de l'Islam pauvreté réelle pourtant, et d'ailleurs inévitable (4), chez des combattants endurcis comme eux, condamnés, pendant quarante ans, à d'incessantes escarmouches et à de prodigieuses randonnées militaires

La diversité même des méditations des mystiques musulmans sur la vie intérieure de Mohammad montre combien la question reste mystérieuse Retenons de lui ce que sa vie publique atteste volonté éprouvée, maîtrise de soi (5), modération et prudence, mansuétude et finesse, patience et prévoyance, toutes les qualités manœuvrières du chef de guerre et du chef d'Etat (6), disciplinées par une foi profonde n'y mélangeons pas sans preuves, comme certains néo-musulmans de l'Inde, la mise en pratique personnelle, à un degré héroïque, du « Sermon sur la Montagne » (7), la

(1) Wàqidî était un commensal des Barmecides — Voir rem de Goldziher sur Ibn Sa'd, in *Vorlesungen*, trad. fr., 119, 270, n 31

(2) Yafi'i, *nashr*

(3) Ici chap V, § 1

(4) Cfr le « luxe » en campagne des maréchaux de Napoléon

(5) Les hypothèses de l'épilepsie, autosuggestion, surexcitation de l'imagination, ont été élaborées par des psychiatres sédentaires, qui omettent tout de la vie des camps, au désert, et de l'ingéniosité positive qu'il faut déployer pour rester simple chef d'une bande de Bedouins.

(6) Mais on lui a prêté gratuitement des habiletés de législateur, dans le « dosage » des prescriptions coraniques, qui négligent ce point fondamental c'est que Mohammad *n'a pas fabriqué* le Qor'ân

(7) Voir, à ce sujet, pour mettre au point les retouches modernistes de l'école d'Ameer Ali, trop impressionnée par les attaques des mis-

sainte douceur chrétienne, idéal que le Qor'ân mentionne d'ailleurs, et non pas pour le blâmer

b) *La vocation monastique est-elle réprouvée, le hadîth*
« *lâ rahbânuyah* ».

Le Qor'ân, tout en condamnant certaines opinions erronées des chrétiens, spécifie que parmi leurs moines, « qui sont humbles » (V, 85), se trouvent les plus proches amis des croyants musulmans (1), mais que ceux d'entre eux « qui mangent le bien d'autrui, et ceux qui thésaurisent », seront condamnés à l'enfer (IX, 34). Il n'y a donc pas condamnation *a priori* du monachisme, mais des mauvais moines, et il n'y a rien, dans le Qor'ân, qui restreigne la licéité de cette vie monastique aux seuls juifs et chrétiens, — ni surtout qui fasse échapper les mauvais musulmans à la damnation articulée ici contre les voleurs et les avares, Aboû Dharr l'avait déclaré à haute voix sous le khalifat de 'Othmân (2), — et quelle qu'ait pu être l'hypocrisie doctrinale sous certains Omayyades, l'unanimité des anciens commentateurs du Qor'ân suivit l'opinion d'Aboû Dharr Moqâtil (+ 150), parmi ses règles d'exégèse coranique, rappelle que « toutes les fois qu'on lit dans le Qor'ân le mot *rahbân*, il faut comprendre *al mojtahidîn fî dinihum*, les croyants qui s'efforcent de pratiquer avec zèle » (3). Le surnom *râhib* est donné, sans intention péjorative, à divers personnages pieux (4).

sionnaires protestants (Pfander), — le portrait un peu violent, mais plus franc de Mohammad par Kamâl-al-Dîn (*Islamic Review* de Woking, 1917, p. 9-17).

(1) C'est d'ailleurs une opinion courante dans la littérature arabe anté-islamique.

(2) Ici p. 137.

(3) Malati, 122. De fait, *tarahhob* = *ta'abbod*, selon tous les dictionnaires.

(4) Aboû Bakr Makhzoûmî « *râhib Qoraysh* » (+ 94, Goldz.),

L'orientalisme occidental fait, d'autre part, grand état d'un *hadith* « *lâ rahbâniyah fi'l Islâm* », « pas de monachisme en Islam », pour prouver que le Qor'ân l'a blâmé, que Mohamad l'a interdit, et que, donc, le soufisme est d'importation étrangère. Examinons rapidement l'origine de ce *hadith*, dont aucun islamologue averti n'a défendu l'authenticité stricte, et qui paraît postérieur au second siècle de l'hégire, puisque les attaques Imâmites n'en font pas état (1).

La sentence « pas de monachisme . » à laquelle Sprenger (2), après Harîrî (3), a procure tant de notoriété, surgit à propos de l'ascète 'Othmân ibn Maz oûn Jomahî (4), chez Ibn Sa'd (5), puis, chez Aboû Dâwoûd (+ 275), elle devient « pas de célibat » (*lâ 'arotrah*) (6) corroborant ses attaques posthumes contre Rabah et Râbi'ah, et son exégèse nouvelle de Qor LVII, 27 (*rahbaniyah* qui ne leur était pas prescrite).

Quant à la variante atténuée de ce *hadith* « La vie monastique, pour ma Communauté, c'est la guerre sainte (*jihâd*) » (7), elle serait encore postérieure

'Ammâr ibn al Râhib (Ibn 'Arabî, *mohâdarât*, II, 62) ; Dârimî (+ 243) « *râhib al Koufah* », cfr Moïdâr « *râhib al mo'tazilah* ». Au contraire, *qiss* était pejoratif (ici p 165).

(1) Khoûnsârî, *rawdât*, II, 233

(2) *Mohammad*, I, 389

(3) *maqâm*, XLIII, Sacy, en note, reproduit seulement le *hadith* de 'Akkâf Hîlâlî, où le mot en question ne figure pas (ed. 1822, p. 497), cf Ibn al Athîr, *osd*, IV, 3

(4) Mort l'an 2 Le Prophète le lui aurait dit avant l'hégire en Abyssinie (*sic* ! Muir, *Life*., 1858, t II, p 107, n)

(5) *Tubaqât*, ms Sprenger f 258 = t III, part 1 p 287 La forme classique est donnée par Zamakhsharî (*fâ'iq*, Haydarâbâd, 1324, I, 269) et Ibn al Athîr (*niḥdyah*, Caen, 1311, II, 113) — [comm Snouck]

(6) *sonan*, I, 173, II, 195, cf Goldziher, *M. st* II, 395, et *RHR*, XVIII, 180, XXXVII, 314 sq

(7) Tholuck, *usuf*. 46.

En quoi consiste exactement, pour les écrivains arabes, la *rahbânîyah* ? C'est faire vœu (*nadhîr*) de s'abstenir de relations sexuelles, — et vivre en ermitage (*ṣawma'ah*) (1) Cela peut même aller jusqu'à « s'abstenir de manger de la viande à faire des retraites de quarante jours » (2), et à revêtir un cilice (*mosoûh*) Les lexicographes hostiles à l'ascétisme, définiront la *rahbânîyah* (3) « se rendre eunuque (*ikhṭisâ*) (4), et se lier volontairement avec des chaînes (*i'tinâq bi'l salâsil*) (5) » En réalité, la vie monastique arabe est fondée sur un vœu de chasteté et un vœu de clôture c'est la vie erémétique. L'Islâm y est si peu oppose qu'un vœu de chasteté temporaire (6) est imposé aux pèlerins au cours de leur séjour sur le territoire consacré, à la Mekke (7), et que la « retraite pieuse » ou *i'tikâf* est admise par toutes les écoles orthodoxes de jurisprudence. Les types de vœux précités sont discutés par elles dans leurs manuels, au titre des vœux (*nudhoûr*) Le mot *rahbânîyah* était si peu suspect alors, que l'on nommait ainsi un des trois genres de psalmodie du Qor'ân (*alḥân al qu'a'ah*) . *ghinâ*, *ḥidâ*, *rahbânîyah* (8)

Il y avait une raison péremptoire pour l'acceptation de ce

(1) Zamakhsharî

(2) Baqlî

(3) Fîroûzâbâdhî, *qâmoûs*, cfr *Lisân al 'Arab*

(4) Cfr deux hérétiques chrétiens d'Orient Sabas le messalien, et l'arabe Valésius Je ne pense pas qu'il s'agisse ici d'une mutilation, c'est simplement une perforation, *tathqîb al ihṭil* des Qalandariyah, avec infibulation d'une chaînette (*silsilah*)

(5) C'est un des plus vieux traits de l'ascétisme arabe Goldziher, *l. c*, ibn Wâsi' et 'Otbah. Hallâj (*Passion*, p 235)

(6) Cf les *'ozzâb* du 1^{er} s ; et chez les Ibâdites.

(7) Etant donné l'ancienneté du symbolisme mystique du *hajj*, je verrais volontiers dans le vœu de chasteté musulman une extension du vœu temporaire des pèlerins, et dans le costume spécial une extension de l'*iḥrâm*, lequel implique chasteté

(8) Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 265.

mot-là, c'est qu'il figure, en toutes lettres, dans un verset célèbre du *Qor'ân*, LVII, 27, verset unanimement interprété dans un sens permissif et laudatif, par les exégètes des trois premiers siècles de l'hégire, avant que certaine interprétation tendancieuse, bien légèrement acceptée par l'orientalisme contemporain, n'en tire une confirmation du fameux *hadith* pejoratif et interdictif que nous venons de citer. Examinons donc ce verset de près. En voici la traduction littérale « Puis Jésus, fils de Marie, et Nous lui avons donné l'Évangile, et Nous avons déposé (*ja'alnâ*) dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi [les germes de] la mansuetude (*ra'fuh*), [de] la compassion (*rahmah*), et [de] la vie monastique (*rahbâmyah*). Ce sont eux qui l'ont instituée (*ibtada'ôuhâ*), Nous ne l'avions prescrite (*katabnâ*) pour eux qu'afin de (leur) faire désirer (1) se conformer au bon plaisir de Dieu, mais voici qu'ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie (*ri'âyah*) ; à ceux d'entre eux qui y sont restés fidèles, Nous avons donné leur récompense, mais beaucoup d'entre eux ont été des pécheurs »

Cette phrase longue et nuancée est grammaticalement impeccable ; et, quant au sens, elle confirme explicitement le double jugement porté par le *Qor'ân* sur les moines. Voici un texte remarquable de Mohâsibî, placé en tête de sa *Ri'âyah*, livre précisément destiné à faire retrouver aux croyants cette « méthode » (*ri'âyah*) voulue de Dieu, et que les moines avaient perdue

« Tout devoir imposé par Dieu à ses serviteurs, et toute prescription particulière concernant certains d'entre eux, — Dieu (nous) en commande le maintien et l'observance. C'est là cette « méthode qui rend à Dieu son dû », méthode qui

(1) Pour autant qu'ils le désireraient, au cas où ils désireraient, ce n'est pas un commandement, un précepte, c'est un conseil. — *ibtighd'a* est sémantiquement corrélatif d'*ibtada'ôuhâ*.

nous est d'obligation canonique, tant pour elle-même qu'en son application pratique Dieu a blâmé ceux d'entre les Israelites (1) qui, ayant institué une vie monastique à laquelle Il ne les avait pas astreints auparavant, ne l'observèrent pas de façon exacte, et Il a dit « cette vie monastique qu'ils ont instituée, nous ne la leur avons (pas) prescrite »

« On est en désaccord sur ce verset *Mojâhid* interprète ainsi le verset « Nous ne la leur avons prescrite qu'afin de (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir divin », c'est-à-dire *c'est Nous* qui la leur avons prescrite, pour (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir divin, et ce sont eux, (ensuite), qui l'ont instituée Dieu a déposé en eux, *pour leur bien*, (les germes de) la vie monastique, et Il les a réprimandés, ensuite, pour l'avoir délaissée » Mais Aboû 'Imâmah [Bâhilî] et autres commentent ainsi « Nous ne la leur avons pas prescrite, c'est-à-dire *ce n'est pas Nous* qui la leur avons prescrite, — ils ne l'ont instituée que pour complaire à Dieu, et *pourtant*, Dieu les a réprimandés parce qu'ils l'avaient délaissée » Et cette dernière opinion est la plus probable, c'est celle qui réunit la majorité des docteurs de la Communauté.

« Donc, Dieu a dit « Ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie », et si Dieu les a réprimandés pour avoir délaissé une règle qu'Il ne leur avait pourtant pas imposée canoniquement, ni rendue obligatoire, que fera-t-Il, alors, de ceux qui délaissent leurs devoirs d'obligation, à l'inexécution desquels Il attache sa colère et son dam ? Et pour l'exécution desquels Il propose, comme clef de toute félicité, en ce monde et dans l'autre, la piété (*taqwa*) » (2)

Ce texte capital, en nous fournissant les deux exégèses primitives, celle de Mojâhid et celle d'Aboû 'Imâmah, mon-

(1) Disciples de Jesus.

(2) *ri'dyah*, f 3^b.

tre que dans les deux cas, le Qor'ân loue la *rahbâniyah* des Israélites comme une œuvre pie, canonique dans le premier, surérogatoire (*tatawwu'*) dans le second

Aboû Ishâq Zajjâj (+ 310) cite (1) en seconde ligne l'interprétation d'Aboû 'Imâmah, préférée par Mohâsibî *ibtada'ouhâ* « Le Commentaire reçu (2) dit à ce sujet que ces croyants ne pouvant plus supporter la conduite (impie) de leurs rois, se réfugièrent dans des tanières et des cellules et instituèrent ce genre de vie. Ensuite de quoi, s'étant décidés à cette œuvre surérogatoire (*tatawwu'*), et l'ayant entreprise, il leur devenait obligatoire de l'accomplir (comme dans le cas du vœu d'un jeûne surérogatoire, qu'on est tenu d'exécuter) » Mais Zajjâj propose en première ligne, et de son chef, une autre exégèse : « *rahbâniyatâ ibtada'ouhâ*, c'est une ellipse pour « ils ont institué cette vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée », — comme l'on dit « J'ai vu Zeïd, et 'Amr, je l'ai salué », *mâ katabnâhâ 'alayhum* veut dire « ce n'est absolument pas Nous qui la leur avons prescrite », il faut lire « *illâ ibtighâ'a rıdwân Allâh* » à la place de « *hâ* » (3), et comprendre « Nous ne leur avons prescrit que de désirer se conformer au bon plaisir divin », et *ibtighâ'a rıdwân Allâh* signifie ici « le Commandement de Dieu (dans Sa loi révélée) »

Cette dernière interprétation de Zajjâj qui tendait à soustraire la vie monastique à la louange (4) en la faisant échapper à la providence divine, devait triompher, grâce aux polémiques entre théologiens sur les mots « *ja'alnâ, katabnâ* ». Moqâtıl avait défini qu'ils étaient synonymes (5), et comme

(1) *Lisân*, I, 421-422

(2) *tafsîr* (tout court).

(3) de *katabnâhâ*.

(4) Cf. un mot antimonastique mis dans la bouche d'Ibn al Hanafiyah, d'ailleurs chef des morjites (Ibn Sa'd, *tabaqât*, V, 70).

(5) Sur Qor. LVIII, 22 (ap. Ibn al Farrâ, *mo'tamad*). *Katab* = *ta'abbad*

lui, tous les morji'tes enseignaient qu'ils traduisaient la pré-motion physique de tous les actes, du cœur et des membres, par Dieu. Les mo'tazilites, admettant également leur synonymie, extennaient au contraire la force de ces deux termes, et Jobba'i, adoptant l'exegèse de Mojâhid, ne faisait aucune difficulté pour admettre que *ra'fah*, *rahmah* et *rahbânîyah* sont tous trois régis par « *ja'alnâ* », puisque selon son école, *ja'alnâ* = « Nous avons donné à l'homme le pouvoir de créer (par lui-même) » (1). Il y avait pour tant une nuance entre les deux premiers régimes, et le troisième (*rahbânîyah*). Par parti-pris anti-mystique, le grand grammairien Aboû'Alî Fasawî (+ 377) préféra se rallier à Zajjâj, « *rahbânîyatâ*, dit-il, est le complément d'un verbe sous-entendu, c'est une ellipse pour « *ils ont institué* cette vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée », *rahbânîyatâ* ne peut être une apposition aux compléments qui précèdent, car « ce que Dieu dépose dans le cœur ne saurait être institué (= innové, modifié) par l'homme » (2) »

Enfin Zamakhsharî (3), développant les prémisses de Fasawî en renonçant ici aux postulats du mo'tazilisme (4), pose *ja'alnâ* = *waffaqnâ*, — disjoint *rahbânîyatâ* du groupe de ses trois compléments directs — il coupe en deux le verset, et remanie la fin, qu'il morcelle en quatre fragments, qu'il range ainsi. 1, 2, 4, 3 « *rahbânîyatâ — ibtada'ûhâ — illâ ib-tighâ'a ridwân Allâh, — mâ katabnâhâ 'alayhim* » Ce qui lui donne le sens suivant, grâce à cette figure syntactique qu'il

selon Tostarî (152, constituer comme culte), = *farad* selon Moḥâsibî et Zamakhsharî

(1) Ap. Zamakhsharî, l. c.

(2) Ap. Ibn Sidah, *mokhassas*, XIII, 100, *Lisân*, I, 421. Ce qui est proprement le rebours du mo'tazilisme de 'Allâf (*Passion*, p. 613)

(3) *tafsîr*, III, 165

(4) Quoique personnellement semi-mo'tazilite

appelle *istithnâ monyati'* (1), une exception coupée en deux par une incise « Quant à la vie monastique, ce sont eux qui l'ont instituée, par désir de complaire à Dieu, Nous ne leur en avons pas fait un devoir canonique » La vie monastique devient ainsi une innovation repréhensible, que les musulmans doivent se garder d'imiter

La plupart des *tafsir* modernes suivent Zamakhshari, même les mystiques, Sâwî (2), pour soustraire *rahbâniyatâ* à *ja'alnâ*, déclare « *douceur et compassion* ne sont pas des « gains, » que l'homme puisse acquérir (et mettre en valeur, ce sont des attributs divins), au rebours de la *vie monastique* » Mais l'hindou Mohâ'imî (+ 710/1310), maintenant encore la vieille interprétation, observait « *rahbâniyatâ* c'est Nous qui l'avons déposée dans leurs cœurs, mais ils l'ont instituée (trop tôt), *ibtada'oûhâ*, avant qu'elle fût réglée par un texte révélé formel ; « Nous ne la leur avons prescrite que parce qu'elle contenait en soi « le désir de complaire à Dieu », car elle est un réconfort pour la pratique des devoirs canoniques » (3)

Concluons cette longue enquête par quelques preuves indirectes l'usage dans le Qor'ân de l'expression *ibtighâ'a ridwân Allah*, « par désir de complaire à Dieu », est constamment laudatif (4), et c'est ainsi que l'ont compris les mystiques, avant le IV^e siècle de l'hégire. Bishr Hâfi (+ 227) disait . « Projettes-tu cela, *par désir de complaire à Dieu*, ou pour ta satisfaction personnelle ? » (5) Et Ibn abî'l Donyâ (+ 281), parlant de l'apostolat indirect des saints auprès des

(1) *Passion*, p. 583

(2) IV, 138, cfr. Baqli, t. II, p. 311

(3) *tafsir-rahmâni*, II, 324

(4) Qor. III, 156, 168, V, 2, 18, XLVIII, 29

(5) Makkt, *qoât*, I, 92

autres musulmans, spécifie les vertus intérieures auxquelles les saints s'exercent « *ibtighâ'a mandât Allâh* » (1)

Enfin, l'emploi, toujours laudatif, du mot *rahbânîyah*, chez les mystiques du III^e siècle de l'hégire Borjolânî écrit son *kutâb al rohbân*, et le prudent Jonayd, à la fin de la *Dawâ*, dit encore « les amis de Dieu ont le regard perpétuellement fixé sur ce qui leur est prescrit comme leur devoir de serviteurs, en cette vie monastique (*rahbânîyah*) qui a valu un blâme (de Dieu) à ceux qui l'avaient embrassée, puis n'en avaient pas exécuté les obligations, négligeant la méthode prescrite » Dans sa *Dawâ*, au chap I, Antâkî avait dit, encore plus énergiquement « C'est là cette véritable *rahoânîyah* (2), qui consiste, non à discourir, mais à agir, dans le silence »

c) Quelques terminæ a quo *soûf*, *soûfî*, *soûfîyah*

1^o Le port du vêtement de soûf, laine grossière, non teintée en signe de pénitence — Jusqu'au III^e siècle de l'hégire, c'est moins un uniforme monastique régulier, que la marque d'un vœu individuel de pénitence ; Mohâsibî considère encore qu'agir ainsi, se singulariser ainsi, cela peut cacher de l'orgueil (3) On paraît l'avoir mis pour le pèlerinage à la Mekke (4) Ibn Sirîn (+ 110) passe pour avoir critiqué certains ascètes contemporains qui portaient le *soûf* « pour imiter Jésus » « j'aime mieux suivre l'exemple de notre Prophète qui se vêtait de coton (*gotn*) » (5). Il s'agit ici de Farqad

(1) Ici p 113 Cf *ibtighâ'a wajh Allâh* de Hodhayfah (Hanbal, V, 391)

(2) Et lorsqu'Ibn Qotaybah parle d'une fausse *rahbânîyah*, « *al rahbunîyah al mobtada'ah* », c'est probablement qu'il en envisage une autre, véritable.

(3) *masa'il*, f 237-244

(4) *Aghânî*, 1^{re} ed, XI, 61 (cite par Noldeke, *ZD MG*, XLVIII, 46)

(5) *Hilyah*, extra ap *Manar*, XII, 7+7

Sinjî (+ 131), intime disciple de Hasan Basî, à qui Ham mād-ibn Salamah (+ 165) disait « débarrasse-toi donc de ta *chrétienne* ! » (1), — et de 'Otbah (2) Ibn Dinâr, lui, ne se sentait pas assez pur (3) pour porter le *soûf* (4) Thawrî le portait, mais la tradition imâmite (mot prêté à Ja'far) lui reprochait de l'endosser hypocritement par-dessus de la soie (5)

À partir du III^e siècle de l'hégire, le *soûf* de laine blanche devient un vêtement religieux connu et respecté, attribué à Moïse, puis à Mohammad, — et les mystiques avides de pénitence lui préférèrent la *moragga'ah*, rapiécage de loques bigarrées (6)

2° *Le surnom individuel « al soûfi » durant les trois premiers siècles*

aboû Hâshim 'Othmân-b Sharîk Koûfi S, mort Ramleh vers 160/776 (Jâmi, 35)

Jâbir-ibn Hayyân Koûfi S (7) et son disciple Sa'ih 'Alawî S, alchimistes (*fihrst*, 354, 359)

Ibrahîm-b Bashshâr Khorâsânî S, disciple d'Ibn Adham (Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 346)

aboû Ja'far Qâss S, disciple d'Abdal Samad Raqâshî (Jâhîz, *bayân*, I, 168)

'Isâ-b Haytham S, mo'tazilite (Mortadâ, *monyah*, 45)

aboû Hamzah M b Ibrahîm S, disciple de Mohâsibî, mort en 269 (Tagrib, II, 47)

aboû 'AA Ahmad-b. 'Abd al jabbâr S (al kabîr), élève de

(1) Ibn 'Abdrabbihî, *iqd*, I, 177 ; III, 247

(2) Sh tab I, 46

(3) Jeu de mots (*sâfa*).

(4) Sh tab. I, 36

(5) Khoûsârî, I, 233, 316.

(6) *Passion*, p. 50

(7) Sur son autre disciple M. b. Yahya Monajjim de Sâmarrâ, éditeur de son *kitâb al rahmah*, voir *fihrst*, 143.

Mohâsibî et d'Ibn Ma'in, maître de Dâwoûd ; mort centenaire à Bagdad en 306 (Sam'ânî, 357^a)

aboû'l Hasan Ahmad-b Hormoz S (al saghîr), mort à Bagdad en 303 (id)

Mohammad-ibn Hâroûn S, maître de l'imâmîte Sînânî, qui forma Ibn Bâboûyeh ('ilal)

aboû 'AA Shî'î S, le da'î qarmate en Ifrîqiyah, mort en 297.

3° *L'appellation collective* « soûfiyah » *avant le IV^e siècle*

Mohâsibî (+ 243) cite deux des « soûfiyah » de Koûfah Ibn Qintash et 'Abdak pour critiquer la sévérité excessive de leur doctrine sur les *mahâsib* (1) Jâhîz (+ 255), après avoir donné la liste des ascètes notours, *nossâk*, *zohhâd*, dresse à part (2) une liste des « soûfiyah » Kîlâb, Kolayb, Hâshim Awqâs, aboû Hâshim Koûfî et Sâlih ibn 'Abd al Jalîl — Cette appellation collective a donc désigné, pour commencer, à la fin du II^e siècle de l'hégire, certain groupe parmi les ascètes de Koûfah Un siècle plus tard, elle désigne la corporation des mystiques de Bagdad (Jonayd, Makkî, Ibn 'Atâ en sont ; Kharrâz, Tostarî, Rowaym disent n'en pas être) (3) Au IV^e siècle, elle s'étend à tous ceux de l'Iraq (4)

4° *L'étymologie*

L'évolution de chacun de ces trois termes, *soûf*, *al soûfî*, *soûfiyah*, paraît s'être poursuivie de façon indépendante jusqu'au IV^e siècle Et même, pour le seul mot « *al soûfî* », il ne faut peut-être pas chercher une étymologie unique Sobriquet d'un pur ascète comme aboû Hâshim, il est tiré sans doute de la « laine » de son manteau Sobriquet d'un chimiste comme Ibn Hayyân, il rappelle la « purification » (*sâfa*, *soûfiya*) du soufre rouge Ces deux étymologies ont été

(1) *mahâsib*

(2) *bayân*, I, 194

(3) *Jâmi'*, s. n.

(4) *Kharkoûshî*, *tahdhîb*, f 12^b

liees de bonne heure, s'il est vrai qu'Ibn Dinâr ait déjà fait le jeu de mots sur « soûfisme » et « pureté » que reprendra, après Tostari (1) et Sari'î (2), la fameuse *qasidah* du poète Karrâmî Aboû'l Fath Bosî sur la mystique (3) D'autres étymologies, moins défendables (4), ont été proposées référant aux *saff awwal*, premier rang devant Dieu, *ahl al soffah* « gens de la banquette » de la mosquée de Médine, *Banoû Soûfah*, tribu bédouine au mot grec σοφος (Merx), à *soûfah* et *soûfân*, employés d'église — 'Abdal Qâhir Baghdâdî au XI^e siècle (5), et Nicholson (6) au XX^e, ont pu collectionner, l'un mille, l'autre soixante-dix-huit définitions différentes du mot « soûfisme », curiosités dogmatiques et littéraires qui ne concernent en rien l'histoire sémantique de ce vocable.

5^e Premières traces d'organisation collective

maivâ'iz, sermons moraux Hasan Basrî et Bilâl Sakoûnî
halqah, salle de conférences pieuses Ja'far b Hasan Basrî (7) Pour le *sumâ'* (concert spirituel) la première *halqah* fut inaugurée par un ami de Sari'î (+ 253) à Bagdad (aboû 'Alî Tanoûkhtî) (8)

majlis al dhikr, ermitage pour courtes recollections Hasan (9) 'I-â-ibn Zâdhân à Obollah, vers 120 (10).

sawâmi', cellules coniques (syn *koûkh*, et *dowayrât*), imi-

(1) Ap. Yâfi', *nashr*, II, 341.

(2) Bosî, *dâ'irah*, s. v

(3) Bîroûnî, *dihân*, s. v.

(4) Kalâbâdhî, *ta'arrof*, ms. Paris. Supp. pers. ff. 65^a-69^b.

(5) Sobkt, III, 239

(6) *JRAS*, 1906, p. 303-348.

(7) Jâhîz, *bayân*, I, 193

(8) Tagrib II, 23

(9) *goult*, I, 149.

(10) Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 59

tées des melkhites (1) Leur première agglomération, en *ribât*, couvent avec enceinte défensive, — fut constituée par les disciples d'Abd al Wâhid-ibn-Zayd vers 150 à 'Abbâdân (terme arabo-persan signifiant « les hommes pieux »). Ce couvent devint rapidement célèbre Hafs-ibn Ghiyâth (+ 194) en fait mention (2), la prière en cet endroit (*al salât bi 'Abbâdân*) avait un prix particulier (3); Waki' (+197) vint y faire une retraite de quarante nuits (4), Sahl Tostari le visita (5) Il paraît avoir été détruit par les Zinj (260)

malâmur, silos, grottes (syn *shikâft*, en persan); imités des nestoriens (6) Kalâbâdhî parle des ascètes *shikafthyah* (en Khorâsân) (7).

khânqâh, monastère à Ramleh (Palestine) vers 140 aboû Hâshim, venu de Koûfah, puis (peut-être) Aboû 'Abbâd, maître d'Ibn Adham, et Aboû Ja'far Qassâb (8), à Jerusalem, monastère bâti par Ibn Karrâm vers 230

minbar (*horsî*) première chaire doctrinale de soufisme dans les mosquées, Yahya Râzî au Caire (+ 258), et Aboû Hamzah à Bagdad (+ 269) (9).

2° Tableau d'ensemble de l'ascèse islamique aux deux premiers siècles

a) Parmi les *sahâbah* aboû Dharr, Hodhayfah, 'Imrân Khosâ'i

Une fois éliminées les historiettes imaginées plus tard sur l'ascèse des quatre premiers khalifes, de Bilâl et Aboû Ho-

(1) Qallâl, ap Jâhîz, *hayawân*, IV, 146

(2) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. « Ja'far. b. M ».

(3) *qoût*, II, 121

(4) 'Abbâs Douîrî, *ta'rikh*, ap Shiblî, *akâm*, 150.

(5) *tafsîr*, 26

(6) Qallâl, *l. c.*, *supra*

(7) *ta'arraf*, *l. c.*, *supra*.

(8) Blochet, *Esotérisme*, 245

(9) *qoût*, I, 166, Tagrib. II, 25.

rayrah, on peut étudier, parmi les *sahâbah*, quelques cas nets (1) Par exemple Aboû'l Dardâ 'Owaymir-ibn-Zayd, qui recommandait le *tufakkor* (meditation), preferait la piété (*taqwâ*) à quarante ans d'observance rituelle ('*ibâdah*), et déclarait « Ce qui montre bien que Dieu meprise le monde, c'est qu'on ne L'offense que là, et qu'on n'obtient rien de Lui sans y renoncer » (2) Quelqu'un consultant sa femme, Omm al Dardâ « Je trouve en mon cœur un mal inguérissable, dureté de cœur, espérance par trop lointaine », — celle-ci répondit : « Va t-en auprès des tombeaux, voir les morts » (3)

Le cas d'Aboû Dharr Jondob Ghifârî, célébré par Sa'ïd-ibn Mosayyib (4) et Thawrî, est encore plus accentué « C'est par l'ascétisme que Dieu fait entrer la sagesse dans les cœurs, disait-il — Trois hommes sont aimés de Dieu, celui qui, revenant sur ses pas, donne en secret l'aumône à un mendiant d'abord éconduit, qui l'avait demandée au nom de Dieu seul, non d'une parente, celui qui prie, après une dure marche de nuit, et celui qui, au combat, tient bon jusqu'à la victoire Et trois sont hais de Dieu un vieillard lubrique, un pauvre insolent, un riche inique » (5) Il disait tenir du Prophète cinq (6) préceptes « avoir pitié des pauvres, les

(1) Cf Bokhârî, IV, 76 (*riqâq*) Ibn Mas'oud a laissé quelques sentences à tendances mystiques sa *qir'a'ah* de Qor XXIV, 35, citations chez Mohâsibî (*ri'âyah*, f 13^a), Makki (*qout*, I, 148 sur le sens allegorique) cfr Ibn al Jawzi, *qossâs*

(2) Sh tab I, 23 (sera repris par Antaki), Jâhiz, *bayân*, I, 145 (repris dans *risâlah* dite de Hasan)

(3) Jâhiz, l. c., III, 81 (devient un *hadîth*, selon M b Yoûnès Kadîmî, ap Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.. — Harîrî, *maq.*, XI) Omm al Dardâ Johaymah bint Hayy Awsâbiyah + ap 80 (Dhahabî, *hoffâz*).

(4) *qout* I, 235 La sentence *taqarrab shubû'ā dhud'a.* est attribuée à Ibn Mosayyib par Mohâsibî (l. c., f. 12^a), Hanbal (V, 153) la donne comme d'Aboû Dharr.

(5) Hanbal, V, 153

(6) Sept dans la recension d'Ibn Sa'd (cit Goldziher, *Vorlesungen*, trad. fr., 36).

fréquenter, considérer l'inférieur avant le supérieur, dire la vérité, dire la *hawqalah* » (1). Il préconisait et pratiquait le jeûne contre l'endurcissement du cœur, il recommandait l'*r'tkhâf* (retraite spirituelle dans une mosquée) Mohammad lui aurait dit « Si l'on savait ce que je sais, on rirait peu et on pleurerait beaucoup, on ne folâtrerait pas avec les femmes sur des lits, et l'on tiendrait société à Dieu », d'où Aboû Dharr concluait « Par Dieu ! Je désirerais être un arbre qu'on emonde ». Pourtant, le Prophète l'avait critiqué pour ses désirs de célibat. « Une récompense t'est réservée pour ta cohabitation avec ta femme — Comment pourrait-il y avoir pour moi une récompense à attendre de ma concupiscence — Dieu, s'Il le veut, te donnera un bel et bon enfant, récompense où tu n'es pour rien » (2)

Au point de vue social, Aboû Dharr tire les conclusions logiques de son ascétisme, il affirme hardiment, contre l'hypocrisie profane des politiciens de l'entourage de Mo'âwiyah, alors wali de Damas, que les menaces du Qor'ân (IX, 34) contre le vol et l'avarice, ne concernaient pas seulement les mauvais riches infidèles, mais les musulmans riches qui vivent mal (3) Ses critiques, jointes à la revendication des droits précellents d'Alî au khalîfat, le firent exiler de Damas, où il résidait depuis 13/634, et interner jusqu'à sa mort (31/652) à Rabadhah près Médine

Plus jeune, Hodhayfah-ibn Hosayl al Yamân (+ 36/657) nous présente un type mystique de musulman tout à fait caractérisé et équilibré Ses thèses sur la science, « celle que

(1) Hanbal, V, 170, cfr V, 145 Il donne même un *hadith qodsi* « O mes serviteurs, vous êtes tous pécheurs, demandez-moi pardon ; tous dévoyés, demandez-moi la route. Vous ne pouvez rien, et je puis tout ! » (V, 154).

(2) Hanbal, V, 154, 172, 173, 169 Ibn Hâ'yit le déclarait *azhad min al Nabî* (Hazm IV, 197)

(3) Ibn Sa'd, IV, 166. Halâbi, *strah*, I, 306.

nous pratiquons » (1), — sur l'intermittence de la foi, qu'il faut raviver par l'*istighfâr* quotidien (2), sur les différentes espèces de *cœurs* soumis aux tentations (*fitan*) (3), « le cœur denude (du croyant *mou'min*) qui reste pur comme un flambeau, le cœur incirconcis (de l'impie *hâfir*) pris dans sa gaine, le cœur gauchi (de l'hypocrite *monâfiq*) et le cœur lisse (4) (du pécheur inconstant *fâsiq*) (5) », seront développées après lui. En politique, Hodhayfah rectifie la position d'Aboû Dharr : il s'interdit tout appel à la révolte contre les chefs injustes, tout en recommandant, comme fera Hasan, de se désolidariser de leurs injustices et de désapprouver leurs mensonges (6). Ce qu'il fit à l'égard d'Othmân. Il avait critiqué son administration, observant « qu'il agissait contre l'avis des Compagnons, gouvernait mal, sans les consulter, rétribuant qui n'y avait pas droit ». Puis, Othmân irrité l'ayant cité à comparaître, Hodhayfah, pour l'apaiser, se rétracta avec serment, et il s'excusait, après coup, de cette reculade, dans son désir de voir sauvegardées la paix et l'union de la Communauté, disant « J'achète ma vertu de religion (*ishtarî dîni*) morceau pour morceau, de peur de la perdre tout entière ». Ce mot de bédouin ruse, qui indignait Nazzâm (7), peut fort bien être excusé. Hodhayfah veut dire : « J'abandonne un morceau de ma vertu de religion, pour garder l'autre, auquel je tiens davantage », c'est-à-dire : « Je cesse de soutenir

(1) Hanbal, V, 406.

(2) A l'exemple du Prophète (id., V, 393, 394). Cf. Bokhârî, IV, 80 (*riqâq*).

(3) Mottaqî, *Kanz*, I, 120.

(4) *masfah*, plat, ou tout glisse, où « la foi pousse comme le pourpier dans l'eau claire, et l'hypocrisie comme l'ulcère dans le pus et le sang ».

(5) Première position du problème juridique du *fâsiq* (cf. *Passion*, p. 706).

(6) Hanbal, V, 384.

(7) Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 25, 47.

mes critiques, quoiqu'elles soient fondées, pour ne pas menacer l'unité de notre Communauté (1) »

Opportuniste, on le voit, et partisan de concessions (2), admettant la poursuite simultanée des biens de ce monde et de l'autre, Hodhayfah n'en est pas moins le vrai précurseur de Hasan Basrî. Il stigmatise douze hypocrites d'entre les *Sahâbah*, et les émirs injustes (3) Il répète comme de Mohamad une prédiction amère sur l'imminente fin des temps (4). Enfin, il est le premier éditeur du *hadîth al ibtîlâ*, « Quand Dieu aime un serviteur, Il l'éprouve par la souffrance.. » (5)

'Imrân-ibn Hosayn Khozâ'i (+ 52/672) (6), lui, offre l'exemple d'une vie vraiment donnée à Dieu Envoyé à Basrah sous 'Omar dans les cadres de la justice, nommé un instant qâdî par Ibn 'Âmir, il demissionne, pour avoir commis une injustice involontaire (et il indemnise la victime) Malade durant les trente dernières années de sa vie, il dut garder le lit, et les visiteurs venaient admirer la résignation croissante d'Imrân L'un d'eux, Motarrîf, lui avouant naïvement son dégoût, devant son aspect physique, « Rien ne m'écarte de te rendre (souvent) visite, que l'aspect de ton mal », — 'Imrân répondit « Puisque Dieu me le fait trouver bon (*ahañba dhalika ilayya*), je le trouve bon (litt' je l'aime), venant de Lui ». Hasan Basrî se fit son disciple, et Ibn Sîrîn, qui l'estimait comme le plus vertueux *Sahâbî* qui habitât

(1) Il est le premier à célébrer l'*Ommah* (Hanbal, V, 383).

(2) Il nie l'*isrâ* via Jérusalem, contre l'opinion d'Aboû Dharr et de Zarr-b Hobaysh (id, V, 387, 156)

(3) Hanbal, V, 390, 384

(4) Ou Qatâdah voit simplement prédite la *reddah* de 633 de notre ère.

(5) Mottaqî, *Kanz*, V, 164 Et sa curieuse parabole du pécheur penitent, qui, par crainte de Dieu, se fait brûler, et fait disperser ses cendres au vent, en pleine mer ; Dieu lui pardonne, à cause de sa crainte (Hanbal, V, 383)

(6) Ibn Sa'd, *tabaqât*, VII, 5 [autre version ap Hanbal IV, 427], Ibn al Athîr, *osd*, IV, 137

Basrah, le disait *mojâh al da'wah* (« exaucé dans ses prières ») 'Imrân refusa longtemps de se laisser soulager par des cautérisations (c'étaient peut-être des abcès purulents), *hayy*, car le Prophète y était hostile, en l'an 50, vieillard tout blanchi, il céda aux instances de ses amis, se fit cautériser; il ne fut pas soulagé, mais, comme il l'avouait à Motarrîf, il se trouva privé d'une consolation spirituelle qui le soutenait, le *taslîm* des Anges, qui lui apparaissaient, près de sa tête pour le saluer (à la fin de chaque prière), puis Dieu lui pardonna, et il jouit à nouveau de leur *taslîm* un peu avant de mourir. Cette vie simple et exquise, tirée d'un auteur hostile aux mystiques, Ibn Sa'd, est la première floraison de vie intérieure que l'on rencontre parmi les recits authentiques, sur les *Sahâbah*.

Les hagiographes postérieurs préférèrent resumer l'époque des Compagnons par deux légendes fort mal établies. Celle des *ahl al soffah*, « gens de la banquette » ou « de la verandah » sobriquet de quelques *Mohâju'ûn*, qui s'étant faits pauvres volontairement (1), le seraient restés et se seraient fréquemment réunis, dans un coin de la mosquée de Médine, pour leurs exercices de dévotion. Solamî en avait dressé la liste dans un ouvrage spécial (2), Mohâsibî, Ibn Karrâm et Tostarî admettaient déjà l'authenticité de cette légende, qu'Aboû No'aym, Ibn Tâhir Maqdisî et Sobkî (3) ont défendue.

(1) Qor LIV, 8

(2) Hojwiri, *Kashf*, 81-82, cfr *Hilyah*, t II, ms Paris, 2028. Le cas de Sohayb est peut-être historique, Ahmad Ghazâlî (+ 517), dans un sermon, pour insinuer la supériorité des saints sur les prophètes, montre Israël apportant à Mohammad les « clefs des trésors », et Mohammad réclamant en vain de quoi ouvrir « les âmes de Sohayb et Oways » (Ibn al Jawzî, *qossâs*, f 118).

(3) Ms Berlin, 3478

La seconde légende est celle d'*Oways Qarani*, cet ascète du Yémen dont le « parfum » de sainteté (1) était venu jusqu'à Mohammad, Oways ne se serait rendu au Hedjaz qu'après sa mort, — et serait venu mourir, combattant pour 'Alî, à Siffin (31/657). Le premier auteur qui en ait parlé serait Hishâm Dostowa'i (+ 153) Mâlik révoquait en doute l'existence même d'Oways, et ses *hadîth*, admis par Ibn 'Iyâd, ont été écartés comme « faibles » par Bokhârî (2). Plusieurs ouvrages réuniront plus tard les *manâqib* d'Oways (3), Gorgânî, qui le vénérât, invoquait son nom pour entrer en extase (3).

b) *Parmi les tâbi'oun ascètes de Koufah, Basrah, Médine*

De l'an 40/660 à l'an 110/728, les cas d'ascèse se multiplient. Dès l'époque de Siffin, Fadl-ibn Shâdhân peut énumérer huit ascètes notoires (4) quatre partisans d'Alî, Rabi'-ibn Khaytham, Harim-ibn Hayyân, Oways Qarani, 'Âmir-ibn Qays. Deux partisans de Mo'awiyah Aboû Muslim Khawlânî et Masroûq-ibn al Ajda' (qui se rétracte ensuite). Et deux neutres Aboû 'Amr Aswad-ibn Yazîd Nakha'i, et Hasan Basrî.

Il est possible de rectifier et compléter cette liste des premiers *zohhâd* (syn *nossâk*, '*obbâd*') et *qossâs*, surtout grâce à Jâhiz (5) et Ibn al Jawzî (6).

Ascètes de Koufah. ['Amr b] 'Otbah-b Farqad, Hamâm-b. Harth, Oways Qarani; 'Alqamah-b Qays Nakha'i.

(1) Hadîth du « *nafas al Rahmân* ». Il se serait fait attacher la même dent que Mohammad s'était vu briser à Ohod (cfr vision d'Ibn 'Okkâs-hah). Ibn Sa'd, VI, 111-114 Dhahabî, *i'tidâl*, s. v, 'Attâr, I, 15-24.

(2) Ms Kopr majm 1590.

(3) 'Attâr, I, 23.

(4) Khounsârî, *rawdât*, I, 233, même liste, ap. Dhahabî, *i'tidâl*, I, 130.

(5) *bayân*, I, 190-194, 197, III, 98.

(6) *qossâs*. Comp. Dhahabî, *hoffâz*.

Hotayt-b Zayyât, supplicié par Haggâj en 84 (1), Sa'id-b Jobayr Le plus connu est abou 'AA Rabî'-b abî Râshid Khaytham (+ 67), dont le légitimisme se résigna à la volonté divine, lors de Kerbéla, et qui convertit une pécheresse venue pour le tenter (2)

De Damas Ka'b Ahbâr, éditeur, entre autres paraboles scripturaires du *hadîth al jomjomah* (3), et son élève Khalîl-b Mi'dân. Bilâl-b Sa'd Sakoûnî, sermonnaire, maître d'Awza'î, Masqalah, père de Roqbah Le mouvement se ralentit ensuite, pour ne reprendre qu'avec les disciples d'Ibn Adham et de Dârânî

De Basrah 'Âmir-b ['Abd] Qays (4) et Bajâlah-b 'Obdah 'Anbarî, 'Othmân-b. Adham, Aswad-b Kolthoûm, Silab-b O-haym 'Idawî et sa femme Mo'âdhah Qaysiyah (5), Hayyân-b 'Omayr Qaysî (6) Le *qâss* abou Bakr 'AA-b a Solaymân Shikhkhîr Harrashî Hodhalî, ses fils Bakr, 'Alâ, et surtout Motarrîf (+ 87 ou 95) Madh'oûr-b. Tofayl, ami de Motarrîf, 'Atâ-b Yasâr; Mowarriq 'Ijlî, Ja'far et Harb b Jarfâs Minqârî, Ja'far-b Zayd 'Abdî, Bakr-b 'AA. Mozantî, Harîm-b 'Hayyân (7), Hasan Basrî, 'Îsâ-b Zâdhân, Maskînah Tafâwiyah (8)

De la Mekke 'Obayd-b 'Omayr, Mojâhid-b Jobayr Makhzoûmî (+ 104), élève d'Ibn 'Abbâs et éditeur de son

(1) Tagrib

(2) Sarrâj, *masâri'*, 146

(3) Asin, *Logia D Jesu*, in fine.

(4) Tabarî, I, 2924 végétarien et chaste, ne va pas à la mosquée le vendredi.

(5) Sarîj, l. c, 136-137.

(6) Ibn Sa'd, VII, 137, 165

(7) Est-il confondu avec Jâbir-ibn Hayyân, ap. Khashsh

(8) Ibn 'Arabî, *mohâd.*, II, 59 Ajouter Safwân-b. Mahîaz Mâzinî, Aswad-b-Sarî' et 'Obaydallâh-b. 'Omayr Laythî, dont la patrie n'est pas spécifiée.

tafsîr, admiré par Hasan et par Mohâsibî Il disait, ouvrant sa paume toute grande. « le cœur est ainsi fait, puis, si l'homme commet un péché, il devient ainsi » et il refermait un doigt, « puis, un autre péché, ainsi » et il refermait deux doigts; puis trois, puis quatre, ensuite il refermait le pouce sur les autres doigts au cinquième péché « alors, Dieu scelle le cœur »

De Médine Tamîm Dâri, premier *qâss*, aboû Yoûsof 'AA-b Salâm (+ 43) ex-israelite, Moshim-b Jondob Hodhali, *qâss* à la mosquée, 'AA-b Shaddâd-ibn al Hâdi (+ 83)

Du Yémen · a M Wahb-b Monabbih Dimârî (+ 110), qui fut un moment qadarite

La plupart de ces noms n'ont plus de physionomie historique, à part Rabi' ibn Khaytham, Mowairiq (1), 'Alqamah, Motarrif (2), Mojâhid, Wahb (3) et surtout Hasan Basrî, que nous eludions à part. L'ascèse de cette époque est très simple, l'« intériorisation » du culte est encore rudimentaire, la méditation coranique provoque l'éclosion de quelques *hadîth* on constate au plus des abstinences, retraites et prières surérogatoires (4).

c) *Les ascètes du second siècle de l'hégire, leur classification.*

De l'année 80/699 à l'année 180/796, l'ascétisme musulman devient plus vigoureux et touffu. Sa caractéristique est de ne pas se séparer de la vie quotidienne de la Commu-

(1) Dont Jâhîz admire la sentence : « Voici quarante ans que j'implore de Dieu une grâce urgente. Il ne me l'a pas accordée, mais je n'en désespère pas — ? — Renoncer à ce qui ne me concerne pas. »

(2) Sa doctrine est assez développée *tafdîl al ghani, ons*, la véritable *sa'ih*, dialogue du vif et du mort (Ibn 'Arabi, *mohâd*, II, 270)

(3) La critique textuelle de ses œuvres (*mohâdâ*, fragm. des *isra'iliyât*, ap. *Hilyah* et *Ihya*) n'est pas faite. Voir sa doctrine sur l'*aqî*, meilleur outil pour servir Dieu (cf. Ibn 'Atâ); sur Moïse au Sinaï (Baqli, t. I, p. 273), sur le cœur, demeure de Dieu (Tirmidhi, *'ulal*, f. 202^a)

(4) Invention du *wird* par Ibn Sîrîn

naulé tout ascète est amené à exercer le devoir de correction fraternelle (*naṣṭḥah*), tout *zāhid* est appelé à devenir un *qāṣṣ*, un sermonnaire. Le second siècle est, à Basrah surtout, le siècle des sermonnaires, qui sans mandat officiel, et avant la réglementation 'abbāsīde des prônes du vendredi, prononcent des *khotbah* pour réveiller la ferveur des croyants. Ce mouvement spontané des *qossās* (1), si décrié plus tard (2), et si profondément populaire, est l'origine de la catéchèse apologetique en Islam (école coranique et prône du vendredi) (3), comme les séminaires des Karrāmīyah et des Qarmates seront, au siècle suivant, l'origine des medersas et universités musulmanes. Les *qossās*, prédicateurs en plein vent, convertissent le peuple en lui racontant des anecdotes en prose rimée (*saḥ*).

Le peuple, dont l'attention commence à être attirée sur les ascètes ('*obbād*), les désigne sous différents noms, suivant les aspects de leurs tendances à une existence de mortifications et de zèle : lecteurs du Qor'ân (*qorrā'*) s'excitant en public à la contrition (*bakka'oân* = pleureurs), sermonnaires attaquant l'imagination par des descriptions eschatologiques (*qossās*), que viennent écouter en passant des docteurs de la loi (*foqahā*) personnellement soucieux de morale, des traditionnistes vraiment dévots, des généalogistes (*nassāboân*) friands d'anecdotes curieuses.

Ascètes de Basrah

— A — *Nossāk*. Disciples mystiques de Hasan Basrī Moḥammad-b Wāsi' (+ 120, combattant en Khorāsân), Mâlik-

(1) Goldziher, *Muh. Stud.*, II, 161 seq.

(2) Par les critiques du *hadīth*, Ibn Hanbal (Makkī, *qoût*, I, 151), Ibn al Jawzī (*qossās*), qui sent pourtant l'importance du mouvement, Ghazālī est le seul à s'être pleinement rendu compte de la valeur morale de leurs « missions apostoliques ».

(3) 'Anbarī, prédicateur officiel (*khaṭīb*), utilise les *mawā'iz* de Hasan

b Dinâr (+ 128), Farqad Sinjî (+ 131) (1), — et, de façon moins intime, Thâbit Bonânî (+ 127) et Habîb 'Ajamî (+ 156) Ensuite, le groupe des disciples d'Ibn Dinâr 'Olbah-b Abân-b Dam'ah (2), Rabâh Qaysî et sa sainte amie Râbî'ah Qaysiyah, 'Abd al wâhid-b Zayd et Sa'id Nibâjî

— B — *Bukka'oûn* Aboû Johayr Darîr, qui meurt en psalmodiant le Qor'ân (3), Sob'am (+ 146), Kahmas-b Hasan Tamîmî 'Abîd (+ 149) (4), Hishâm Qordoûsî (+ 148), râwî de Hasan, Haytham-b Nammâz, disciple de Yazîd Raqâshî, Ghâlib-b 'AA Jahdamî, Ziyâd-b 'AA Namîrî (+ 150) (5), et surtout aboû Bîshr Sâlih Morrî (+ 172), disciple de Y Raqâshî, dont l'éloquence émouvante est restée célèbre (6)

— C — *Qossâs* (*wa'idites* = semi-qadarites) — Famille des *Raqâshî*, sermonnaires dont l'éloquence d'enfant, en persan, fut bientôt dépassée par leur éloquence en arabe (7). Yazîd-b Abân R (+ 131), disciple de Hasan, maître de Dirâr-b- 'Amr, Hajjâj-b al Forâfisah, Morrî et Waki', — Fadl-b 'Isâ-b-Abân R, chef de l'école des *Fadûyah* (8), et son fils 'Abd al Samad R

-- D — Jurisconsultes moralistes semi-qadarites, élèves

(1) Son hadîth sur 500 vierges vêtues de *soûf*, venant mourir à Jérusalem (Magdisî, *mothûn*, ms Paris, 1604, f 35^a), extraits de son livre, ap Shiblî, *akâm*, 107, Baqlî, *tafsîr*, f 278^b

(2) Surnommé « Gholâm », le « diacre », son attitue (*hozn*) rappelait Hasan, il s'enchaînait et portait le *soûf*, tué au *jihâd*, à Qaryat al Habâb (*Hilyah*). Sa prière (*qoût*, I, 10)

(3) Tha'labî, *qatla*

(4) Fondateur d'une école éphémère (Sam'anî, 377^b, Qal'hâtî, I c)

(5) Qui se justifiait d'être un *qâss* en citant un mot d'Anas-ibn Mâlik (*qoût*, I, 151), çfr Dhahabî, *t'tidâl*, Jâhîz, *bayân*, III, 81, Ibn al Najjâr, ms Paris, 2089, s. v

(6) Jâhîz, I. c, II, 38

(7) *Id*, I, 159, 167, 168

(8) Condamnée comme *qadarite* par Ibn 'Oyaynah

de Qatâdah · Moûsa-b Sayyâr Oswârî, commentateur du Qor'ân en arabe et en persan, son fils, le qâss aboû 'Alî 'Amî-b Fa'îd Oswârî commenta le Qor'ân en public durant trente-six ans, parti de la soûrate II, il ne put achever son commentaire, qui, fait d'allegories (*ta'wîlât*) et d'anecdotes (*ahhbân*), durait parfois plusieurs semaines pour un seul verset (1) — Aboû Bakr Hishâm-b- 'AA Dostowa'î (+ 153), qui recueillit des paraboles évangéliques importantes, et son disciple Ja'far-b Solaymân Dab'î (+ 133), élève de Farqad (2) et ami de Râbi'ah

— E — Theologiens mo'tazilites 'Amr-b 'Obayd (+ 143), son disciple 'Abd al Wârith-b Sa'îd Tannoûrî, dont l'élève Aboû Ma'mar a laissé des récits sur Râbi'ah (3)

— F — *Mohaddithoûn* strictement sunnites Ayyoûb Sikhtiyânî (+ 131) (4) dont Hasan avait admiré les debuts, « le plus grand des *tâbi'oûn* » selon Ibn 'Oyaynah, — et son disciple Wohayb-b Ward Makki (+ 153), vénéré comme un saint par Bishî Hâfî Yoûnos b 'Obayd Qaysî (+ 139), autre disciple de Hasan, et 'Abdallâh-ibn 'Awn-ibn Artabân (5) (+ 151) forment, avec Sikhtiyânî et Solaymân Taymî (6), le groupe, célébré par Asma'î, des « quatre » fondateurs des *ahl al sonnah wa'l jamâ'ah* Hammad-b Zayd (+ 179) et Hammâd-b Salamah (7) (+ 165), autres sunnites notoires, n'ont eu qu'un contact plus faible avec les idées ascétiques, mais le second forma Waktî'-ibn al Jarrâh (+ 197), théologien de valeur,

(1) Jâhîz, *bayân*, I, 196

(2) Tabarî, I, 410

(3) Sairâj, *masdri'*, 181

(4) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 93, 120, Sairâj, *l c*, 8

(5) Condamne les pleureurs de Hosayn à Kerbela (Ibn Battah 'Okbarî, *l c*).

(6) Qui est exclu, comme morju te, par Gholâm Khalîl (*sharh al sonnah*) et Ibn Qotaybah

(7) Hostile à Thawrî (Makki, *qoût*, II, 152).

hanéfite en droit, dont le *kitâb al zohd* (1) et la conversion raisonnée à la mystique (2) font presque un précurseur de Ghazâlî

— G — *Qossâs* sunnites semi-morji'tes les élèves d'Ibn Sîn Solaymân-b Tohmân Taymî (+ 143) (3), auteur des *tasbîhyât*, gendre de Fadl Raqâshi

— H — *Nassâboûn* et philologues Aboû 'Amr-ibn al 'Alâ (+ 154), qui se convertit à la méditation coranique (*taqarr'a'a*), et son disciple 'Abdalmalik Asma'i (+ 216).

Ascètes de Koûfah

A — *Mystiques shî'ites* (zeïdites). d'abord le fameux Aboû Isia'il Mola'i 'Absî (4) (né 83 (5) + vers 140) dont la doctrine excessive touchant l'*i'tikâf* a été blâmée très tôt (6) Puis les *soûfiyah shî'ites* Kulâb, Kolayb [b Mo'awiyah Asadî Saydâwî, maître d'Ibn abî 'Omayr Azdî (7) « l'ascète », et de

(1) Il y conte qu'au *mi'râj*, Mohammad voit des damnes aux levres incisées par des ciseaux incandescents ce sont des *qossâs* qui n'ont pas pratiqué ce qu'ils prêchaient

(2) Sa proposition sur le rôle préeminent des saints dans le plan divin de la création (*Passion*, p 749-750)

(3) Jâhîz, *bayân*, I, 167, Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 240.

(4) Abou Isra'il Isma'il-b. Abî Ishâq Khalîfah (Ibn Sa'd, VI, 202, 231, 265, Sam'ânî, s n, Hanbal, IV, 168)

(5) L'an suivant le *yawm al jam'îm*

(6) *Passion*, p 779, Bokhârî, IV, p 98

(7) *Tusy's list* ., 265 Son disciple Abou'l 'Abbâs Fadl-b 'Îsa Shâdhân Azdî Râzî (+ vers 275), dont le *kitâb al qn'aât*, malheureusement perdu (cfr. *fihrst*, I, 26, 27, 31, 231), est l'ouvrage fondamental sur les recensions primitives du Qor'ân, — a violemment attaqué deux mystiques sunnites, Hasan Basî et Ibn Karrâm, en même temps que les philosophes et les Qarmates (*Tusy's list* ., 254-235; Dâmâd, *iqâzât*, 130, Khoûnsârî, *rawdât*, II, 210, sur son fils 'Abbâs, voir Dhahabî, *qorrâ'*, 64^a) Également estime des *hashwiyah* et des *imâmites*, Ibn Shâdhân fut attaqué par l'imâmite aboû Ja'far Tôûsî pour avoir donné de l'importance au *hadith al ghâr* (Qor IX, 40) qui met Abou Bakr au premier plan

Salwân-b Yahya Koûfi « le jeûneur » (1) auteur du *Kitâb al muhabbah wa'l waz'if* et du *Kitâb bashârat al mou'min*], Ibn Qintash, et 'Abdak, fondateur de la secte végétarienne des *'Abduhyah*. On peut insérer ici Jâbir-ibn Hayyân et Fadl-ibn Ghânim, qui ont transmis des sentences mystiques attribuées à l'imâm Ja'far

B — « *Soufiyah* » *sunrites* semi-morji'tes Hâshim-b al Awqâs rejeté comme *ra'wî* par Bokhârî, aboû Hâshim 'Othmân-b Sharik Koûfi (+ vers 160), maître de Mansoûr-ibn 'Ammâr, et vénéré par Kharrâz (2), Dâwoûd Tâ'i, ex-hanéfite, d'abord versé en diverses sciences canoniques (3), se convertit et meurt après vingt ans de vie solitaire (+ 165), Ibrahîm Taymî, auteur des *mosabb'ât* (4), 'Awn-ibn 'Abdallâh, Dharr Hamdâni Marhabî, élève d'Ibn Shaddâd, et surtout son fils aboû Dharr 'Omar (+ 150) (5), sermonnaire et théologien (6), dont un disciple Roqbah-b Masqalah, disait qu'à l'écouter, on croyait « entendre souffler la Trompette du jugement », et qu'il « lui obéissait comme à Dieu » (7)

C. — *Mohaddithoûn* pieux, anti-morji'tes, restreignant l'emploi (8) du *ra'y* hanéfite · d'abord le grand Sofyân b Sa'id Thawri (+ 16), chef d'école (9), élève de Wohayb-b

(1) *Tusy's list*, s. v.

(2) Bahbahâni, *Khayâtiyah*, 241^a (selon Aboû'l Ma'âli, Ibn Hamzah en son *hâdî*, et Nasafi, ap. *tasfiyat al qoloub*)

(3) Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 257, maître d'Ishâq Saloûlî (+ 204)

(4) *qoût*, I, 7

(5) Elève d'Atâ et de Mojâhid, maître de Wakî'

(6) *motakallim*, condamné comme tel par aboû Osâmah Koûfi (+ 201), disciple d'Ibn Shaddâd (Harawî, *dhamm*, f. 116^b)

(7) Jâhîz, *bayân*, I, 144-145, 188, II, 158, 166

(8) Le rectifiant, comme Najjâr rectifia Jahm.

(9) Adversaire d'Abou Hanîfah (Sobki, II, 39, l. 8) et d'Ibn abî Layla (Qût. *ma'ârif*, 273). Lie avec deux mystiques, Ibn Adham et aboû Hâshim ; ses disciples attaquent Shaqfîq.

Ward, Hujjāj-b Forāfīsāh et Yoūnos-b 'Obayd, maître d'Ibn 'Oyaynah Hūlālī (+ 198), Ibn 'Iyād (+ 187), et Dārānī, Aboū Thawr Kalbī (+ 240), élève d'Ibn 'Oyaynah, rendra à l'école juridique de Thawrī (1) un prestige éphémère elle était répandue parmi les mystiques Ibn Khobayq Antākī, Hamdoūn Qassār et Jonayd étaient thawrites en droit Aboū 'AA 'Amr-b Qays Molaī (+ 146), élève d'Ikrimah (2) (+ 105), Bakr-b Khonays, disciple de Bonānī et maître de Ma'rouf Karkhī.

D — *Nassāboūn* Aboū 'Omayr Mojālīd-b Sa'id (+ 144), disciple de Sha'bī, et maître de Haytham b-'Adī (+ 207) et de Dāwoūd-b Mo'ādh 'Atakī, une des sources de Hallāj (3)

Ascètes du Hedjaz

A la *Mekke*, il n'y a guère que Hujjār et Ibn Jorayj Makkī (+ 150), auteur du premier *tafīr* (4), source de Mohāsibī

A *Medine* Mohammad-b Ka b Karazī, A'azz, 'Aḷ-b 'Abdal 'Azīz 'Omarī, Aboū 'Amīr Nobātī, et surtout Aboū Hāzim Maslamah-b abī Dīnār A'raj Madanī (+ 140), le premier des maîtres en soufisme après Hasan Basrī, selon Kalābādhī (5) Auprès de lui, Ibn al Monkadir Taymī (+ 130) (6), disciple du sahābī Jābir-b 'AA Ansārī, maître de Fadl Raqāshī et de Solaymān-b Harīm Qorashī (7) — Nous avons, du *nassāb* 'Īsā-b Dāb Laythī Madanī (+ 171), dont le *fihrist* cite les œu-

(1) Mot d'Ibn Hanbal à ce sujet

(2) De qui nous avons une bien curieuse parabole sur la résurrection, Dieu ressuscitera un noyé, dont les os, jetés sur la grève, avaient été rongés par des chameaux, dont les excréments avaient été brûlés (Ibn al Jawzī, *saḥwāh*, ms. Paris, 2030)

(3) *Passion*, p 337, n 6, ms Paris, 2089, f 107^a

(4) Makkī, *qoūt*, I, 159

(5) *ta'arūf*, *qoūt*, II, 56, Jāhīz, *bayān*, I, 94, III, 97, *tagrīb* 378.

(6) Sa définition de l'*aqīl* (Tirmidhī, *ḥilāl*, 211^a)

(7) Auteur du fameux *ḥadīth* de la « grenade » (Dhahabī, *ṣ'itāḥ*, s. v) « Celui qui se retire pour prier dans une île où Dieu fait surgir

vies sur les amants illustres (*'Ashiqorîn*) (1), un opuscule fort curieux (2), *al fityat al tarwâbou'n*, « les jeunes pénitents », sur dix jeunes libertins de Médine, Solaymân-b 'Amr Qorashî et ses amis, qui renoncèrent brusquement au monde il ne contient, d'ailleurs, que la mise en scène de la conversion, en coup de théâtre, sans en donner les motifs, ni en exposer les suites. Mystique toute rudimentaire, d'une langue encore simple et unie, très voisine de celle du *diwân* d'Aboû'l 'Atâhiyah (+ 213)

Ascètes du Khorâsân

Dans les colonies militaires arabes des *jond* de Basrah et Koufah, installées dans le Nord de l'Iran, les vocations mystiques apparaissent vingt ans après les premiers mouvements théologiques (Jahm, Moqâtîl), après 145/771. La première est celle d'Ibrahîm-b Adham 'Ijlî (+ 160), un pur arabe (3), de la tribu de Tamîm, né à Balkh, qui prit pour modèles préférés Ibn Dînâr, Bonânî et Sîkhtiyânî, tous gens de Basrah, qui vint recevoir l'enseignement de Hajjâj-b Forâfîsah et Aboû Sho'ayb Qallâl en 'Irâq, d'aboû 'Abbâd Ramlî à la Mekke (4), résida longtemps à Jérusalem (5), et s'en alla pour mourir dans la retraite, vivre en terre *halâl* (6), au

une source et croître un grenadier : s'il mange une grenade et obtient de mourir prosterné, c'est cette grâce obtenue (et *non pas ses efforts*) qui lui procurera le salut ». La grenade est le fruit symbolique du Paradis (Tostarî, *tafsîr*, 14-15).

(1) *Ahrîst*, 90-91, 306, Taghîb I, 464.

(2) Découvert et publié par L. Cheikhô, ap *Machriq*, XI, 260-264.

(3) Sa généalogie : « b-Adham-b-Mansour-b Yazîd-h Jâbir ». On lui attribua plus tard un trait de la légende du Bouddha (légende du prince mendiant de Balkh, cfr légende de son départ pour la chasse, selon Ibn Mandah Taghîb. I, 428).

(4) Recits d'Ibn Bashshâr.

(5) Maqdîsî, *molâtîr*, ms. Paris, 1669, f 55^b, 126^a.

(6) Dûment attribuée à la Communauté (non à des particuliers pieux) après sa conquête (cfr. Antâkî, *shobohât*) — Noter qu'avant son arri-

mont Lökkâm, à Gébélé près Laodicée. L'influence de cette personnalité puissante sera étudiée plus loin. La seconde est celle d'Ibn al Mobârak (1), ne 108 + 180, disciple de Wohayb Ward, hanefite antimâlikite, auteur d'un *Kutâb al zohd*, maître de Na'im-b Hammâd. La troisième est celle de Fodayl-ibn'Iyâd (+ 187), disciple d'Abân Ibn abî 'Ayyâsh (2) et de Thawrî, qui vint vivre à Koûfah, et mourut dans la retraite à la Mekke, après avoir perdu son fils 'Alî (mort dans de grands sentiments de ferveur, psalmodiant le Qor'ân) (3).

Durant le second siècle hegirien, les mystiques, encore mêlés à l'humble troupe des pauvres sans asile (4) et des dévots routiniers, campes dans les mosquées, n'attirent pas encore la critique des canonistes et des théologiens. Cependant leurs sermons exhortant à la contrition et leurs pénitences surérogatoires les font traiter de *wa'idhiyah*, et confondre comme tels (= *semi-qadarites*) avec les *qadarites*, de Hasan à Sâlih Morri. D'autre part, les traditionnistes pointilleux relèvent avec quelque suspicion des critiques indirectes de leur propre littéralisme dans des sentences comme celles d'Amr-b Qays Mola'î (5), déclarant « Le *hadith* « En tenant société à mon cœur, je rejoins, par lui, mon Seigneur », m'est plus

vue, le mouvement mystique est presque nul, en Syrie. Puissant argument contre l'imitation prétendue des « laures » chrétiennes de Palestine.

(1) Il combat les qadarites et les morji'tes, les khârijites et les shi'ah (c'est lui qui les classe ainsi, selon Gholâm Khalîl, *sharh al sonnâh*, cfr Sh. tab. I, 59), il est contre les Jahmites (Alouîsî, *jald*, 60).

(2) Makkt, *qoût*, I, 29. Il forme Moslim Khawwâs, maître de Bishr Hâfi.

(3) Tha'labî, *qaila*.

(4) Leurs règles fraternelles de vie commune (pain, sel, cendres ; les femmes lèvent leur voile, comme devant leurs parents), cfr *Passion*, p. 780, 249, 334, Jâhîz (*bayân*, III, 3) voit une infiltration *sho'oûbi* dans ces coutumes (*nar al takwîl*).

(5) Tagrib, s. a. 146.

cher que cinquante solutions de cas juridiques » ; et Ibn 'Iyâd attaque franchement les *ahl al hadîth* (1) Enfin, les conséquences doctrinales ultimes du mysticisme (l'union divine) pointent déjà chez Kahmas, Kolayb, Rabâh, Râbi'ah, que des docteurs orthodoxes du III^e siècle de l'hégire condamneront *post mortem* comme « *zanâdîqah* »

3^e Hasan Basrî

a) Sources sur sa biographie, chronologie de sa vie

I *Sources* Pas de monographie ancienne compilée par ses disciples Mais seulement quelques notes, de Qatâdah, Ibn 'Awn, Yoûnos, Ayyûb, — éparses dans des notices différentes, mais réservées, distantes ou hostiles de *mohaldithoîn* comme Ibn Sa'd (+ 230 *tabaqât*, VII, 114-129) et Ibn Shâdhân (+ vers 275 opuscule perdu) (2), — de commentateurs et historiens comme Aboû'l Yaqzân (+ 190) (3) utilisé par Ibn Qotaybah (+ 276 *ma'ârif*, 225, 273, 286), et Tabarî (+ 310 *ta'rikh* III, 2488-2493, et passim), — de théologiens comme Jâhîz (+ 255 *hayân* t II, 34-39, 50-54, 88, 154, t III, 66, 68-71, 75, 76, 79, 82, 83, 86) — Les notices des hagiographes postérieurs, comme Aboû No'aym Isfahâni (+ 430 *Hilyah*, t III) ne doivent être utilisées qu'avec circonspection (4)

II *Chronologie de la vie* d'Aboû Sa'id Hasan-b abî'l Hasan Yasâr Maysânî Basrî

an 21/643 Naissance, probablement à Médine ; fils de Yasâr, esclave mésénien de Zayd-b Thâbit Ansârî (ou plutôt de Homayl-b Qatanah), affranchi postérieurement à cette

(1) Sh tab I, 67.

(2) Extraits ap. Khoûnsârî, *rawdât*, II, 210, *Tusy's list* . 255.

(3) *fihrst*, 94

(4) Ibn al Jawzî n a pas écrit de *juda'ul Hasan Basrî*, comme Brockelmann l'avait inféré à tort de son *kitâb al qossâs*

naissance , et de Khayrah, servante, dit-on, d'Omm Salamah (1)

Elevé à Basrah (où, dans une chute, il se casse le nez), il y aurait connu Hodhayfah (+ 36 à Madain).

An 35 Il est de passage à Médine, lors du *yawm al dār*

Ans 37-41 Revenu à Basrah, il imite, durant le conflit entre Compagnons du Prophète, l'attitude de neutralité adoptée par Ahnaf-b Qays Tāmīmī (+ 67) (2), légat du *walī* (3) auprès du *jond* de Basrah (Banoû Sa'd, des Tamīm) en Kho-rāsān (revient à Basrah de 37 à 44) Il se lie avec lui, avec Aboû Bakrah, et surtout, par Hayyāj-b 'Imrān Boijomī (4), avec l'ancien *qādī*, de la ville, 'Imrān Kho'rā'i, (+ 52), dont l'admirable résignation à la volonté divine impressionnait vivement les habitants (5)

Ans 50-53 Il va au *ṣihāb* du côté de Kaboul, combat à Andoqān, Andaghan et en Zābolistān, aux côtes de Samorah-b Jondob (rentre à Basrah, 53, y meurt en 60)

An 60. Rentré à Basrah, Il proteste contre le mode de désignation de Yazīd I^{er}

Ans 65-85 Période de sa grande activité oratoire et doctrinale Il se lie avec Motarrif Harrashī (+ 87), 'Atā-b Yasār (+ 94), et même avec Ma'bad Johānī, chef des qadarites extrémistes (6), mais il s'en désolidarise explicitement (*tab-riyah*) bientôt (7), à l'exemple d'Abdallah-b 'Omar (+ 74), et les semi-qadarites Ghaylān et 'Amr-b 'Obayd imitent son attitude

Ans 81-82 : Il refuse de participer à l'insurrection d'Ibn

(1) Ibn Khallikān, I, 139, 'Attār, I, 24

(2) Ibn Sa'd, VII, 66

(3) 'A' Ibn 'Āmir (29-44), puis Ziyād (Tagrib. I, 96, 142)

(4) Ibn Sa'd, VII, 109, Hanbal, IV, 428, Dhahabī, *ʿitidāl*, s. n.

(5) Ici p 139

(6) Exécuté en 83 comme partisan d'Ibn al Ash'ath.

(7) Ibn Battah, Harawī, *dhamm*, 126^b 127^a

al Ash'ath contre la cruauté du *wah* Hajjāj (1), quoique ses amis 'Atā, Mojāhid (2), Sa'id-b Jobayr (3) y participent, avec Talq-b Habib 'Anazī (4) et 'Amī-b Dīnār (5)

Ans 86-95 Suspect à la police de Hajjāj, il est recherché et doit se cacher (6)

An 99 Nommé momentanément *qādī* de Basrah, à l'avènement d'Omar II, pour suppléer 'Adī-b Artāh Il démissionne et est remplacé (7) par Iyās-b Mo'awiyah (+ 122)

Il perd son frère Sa'id

An 101 Il désapprouve, dans un prône retentissant, les excès antisyriens d'Ibn al Mohallab

An 110 Mort le jeudi 1^{er} rajab (= 10 oct 728), son corps, lavé par Ayyoûb Sikhtiyānī et Hamīd Tawīl Khoza'ī, est enterré au vieux-Basrah (actuell^t Zobeir), Ibn Sirīn refuse d'assister aux obsèques Hasan laisse au moins trois fils (8) Sa'id, Ja'far, et 'Abdallāh qui, selon ses dernières volontés, aurait brûlé ses livres (9)

b) Sources sur ses œuvres leur liste

On n'a signalé jusqu'ici, sous son nom, que des *spuria*.

a) *LIV farīdah*, ms Paris 780, Kopr 1603, Aya Soufiyā 1642, cat Qatalān Caire 1332 n° 350 (p 28), impr Constantinople 1259, 1260. Le ms de Paris de cet opuscule ascétique intéressant, dont le canevas n'a rien d'ailleurs que de conforme aux grandes lignes de la doctrine de Hasan, men-

(1) Ibn Sa'd, VII, 119.

(2) Emprisonne jusqu'à la mort de Hajjāj

(3) Pris et exécuté en 94

(4) Semi-morjūte

(5) Recherche, échappe

(6) *Aghānī*, IV, 40

(7) Ibn Sa'd, VII, 116 ; Tabarī, II, 1347

(8) Jāhīz, *bayān* I, 195, on cite son petit-fils Ja'far 'īṣā (+ 217, Dhāhābī, *ʿitdāl*, s n).

(9) Ibn Sa'd, VII, 127.

lionne des auteurs du IV^e/X^e siècle, et le fonds primitif est malaisément discernable b) *Risâlah fî fadl haram Makka'h (ila'l Ramâdî)*, ms Zah majm 38 Opuscule insignifiant sur l'*omrah*, apocryphe probable c) De nombreux fragments de Hasan figurent sans indication d'*isnâd* ni d'origine (ce qui réfère à un texte), dans les œuvres de Mohâsibî, Kharrâz et Tirmidhî

— *Liste de ses œuvres* .

A *Mawâ'iz*, sermons publics Texte recueilli et fixé dès son vivant (1) par ses disciples (2), et publié après sa mort par Aboû 'Obaydah Hamîd Tawîl-b Tarkhân Khoza'î (+ 142) (3) Fréquemment cités dans la suite, notamment par Jâhîz, et sans *isnâd*, ce qui prouve qu'il y avait un texte reçu, dont des copies circulaient

Ces sermons, amalgamés de bonne heure avec des *rasa'ul* de Ghaylân (4) par le *qâdî-khatîb* officiel de Basrah, 'Obaydallâh 'Anbarî (+ 168) (5), semblent être à la base du texte dilué des *rasa'ul* semi-qadarites mises sous le nom de Hasan, à l'adresse des khalîfes 'Abd al Mâlik et 'Omar II (6)

B *Tafsîr* Ses gloses sur le Qor'ân furent coordonnées sous forme de *tafsîr* par le mo'tazilite 'Amr-b 'Obayd (7) On connaissait en outre, au IV^e siècle, deux *risâlah* sous le nom de Hasan, l'une sur le nombre (le péricopement) des versets (*fî'l 'adad*), l'autre sur leur chronologie (*nozoûl*) (8) Il lisait le

(1) Ibn Sa'd, VII, 126, Sam'anî, 39.

(2) Aboû 'Obaydah Bâjî.

(3) Râwî de Motarîf, maître de Hammad-b Salamah

(4) Qui avait eu précisément une entrevue avec 'Omar II (Khashish, ap Malatî, f 315-316).

(5) Jâhîz, *bayân*, I, 161 'Anbarî est un theologien connu

(6) Shahastânî, I, 59, Mortadâ, *monyah*, 12-14, *Aghant*, VIII, 151. Cf. *risâlah* de Motarîf à 'Omar II (Sarrâj, *toma'*, 65), et *risâlah* majeure attribuée par l'*Ilîyah* à Hasan (cf. *Passion*, p 781)

(7) Ms. Londres, 821

(8) *fihrst*, 37, 38, 34

Qor'ân suivant une *qira'ah* originale, dont les *shawâdhah* d'Ibn Khâlawayh donnent de nombreux exemples (1)

C Son enseignement privé sur la morale canonique et le dogme paraît s'être transmis, sous sa forme primitive de « questions », *masa'il*, grâce à Ash'ath-b. 'Abdalmalik Hamrânî (+ 146), maître de Mo'adh b Mo'adh, édition estimée de Yahya Qattân (2) — Ces *masa'il* seraient la source des célèbres *sonan* ou « règles de vie commune » (3) compilées plus tard (pour l'école des Bakriyah) sous le nom de Hasan, Hallâj en cite une section (*kitâb al-ikhhlâs*) sur le pèlerinage (4), et Kilânî en reproduit un fragment sur « les 45 incorrections à éviter au cours de la prière canonique » (5)

D La plupart des disciples de Hasan se bornèrent à transmettre ses sentences à la mode des *ahl-al-hadith*, une à une, sous la forme orale de *ruwâ'yât* indépendantes. Il fallut ensuite compiler ces « logia », ce fut l'œuvre du *bakkâ* Hishâm-b Hassân Qordoûstî (+ 148), élève de Hawshab-b al Dawraqî, auteur délaissé par Wohayb-b Ward et Thawrî, mais admis par Ibn 'Oyaynah (6) — Un autre recueil (*mashaf*), celui d'Abân-b abî 'Ayyâsh Fîrôûz (+ 128 ou 141) (7), réédité par Aboû 'Awânah Waddâh (+ 170 ou 176) (8), — coulait de force les *ruwâ'yât* de Hasan dans le moule classique des *hadith* « attribués » au Prophète, en leur forgeant des *isnâd*, ainsi, 1 500 d'entre elles y étaient données avec *isnâd* fictive d'Anas-ibn Mâlik (9) — Plus loyal, 'Abd al wâhid-b Zayd

(1) Ms Hamîdiyyah, 24.

(2) Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.

(3) Expression de G. Lioni Africano, *Descriptione*. III, cap XLIII

(4) *Passion*, p. 282

(5) *ghonyah*, II, 97

(6) Dhahabî, *l. c.*

(7) Auteur discute par son contemporain Ibn Dînâr, admis par Hamâd-b Salamah et Antâkî

(8) Dhahabî, *l. c.* ; Tagrîb I, 482, Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 252.

(9) Makkt, *qoât*, II, 141 — On saisit ici sur le vif le processus de

(+ 177) donnera les *rwâyyât* de Hasan comme des *marâsil*, sans en « compléter » l'*isnâd*

Nous n'avons pas de détails sur quatre autres compilateurs de la même époque le qadarite Mobârak-b Fadâlah (+ 165), Aboû Sa'd, Aboû Bakr Hodhalî et Mokhtâr-b Filfil (1)

Une réédition ultérieure des *rwâyyât* de Hasan, un peu après l'an 200/815, fit bannir son auteur, Jâbir-b 'AA Yamâmî, de Bokhâra (2) Et nous savons qu'Ahmad Jawbîyârî forgea à divers *marâsil* de Hasan (peut-être inventes de toutes pièces) un *isnâd* d'Aboû Horayyah avant de les communiquer à Ibn Karrâm (3)

En règle générale, les *isnâd* de Hasan remontant au Prophète viâ Anas-b Mâlik, ou Aboû Horayyah, ou 'Alî, sont forgés Soyoûtî s'est évertue (4) à prouver que Hasan avait pu entrevoir 'Alî et Talhah, soit, mais, comme Dhahabî l'a montré, les seuls Compagnons dont il ait pu être le *rawd* sont 'Imrân Khoza'i, 'Abdal Rahmân-b Samorah et Aboû Bakrah, et, à la rigueur, No'mân-b Bashîr (né 2 + 67), et Moghîrah-b Sho'bah.

c) Sa doctrine politique, exegetique et juridique

Nous sommes ici en présence d'une des plus fortes et plus complètes personnalités de l'Islâm naissant : le savant sabéen Thâbit-ibn Qorrah (+ 288), juge sagace, disait « J'envie à la nation arabe trois hommes 'Omar, comme chef d'Etat, — Hasan comme ascète, et Jâhîz, comme philosophe » (5).

formation du « Corpus » des traditions sunnites, des futurs *Sahîh* du III^e siècle.

(1) Dhahabî, l. c. Mohâsibî, *rwâyyah*, f. 10^b.

(2) Dhahabî, l. c.

(3) Ici chap V, § 2

(4) *ithâf al firqah*, Paris, 2800

(5) Tawhîdî, *taghrîz al Jâhîz* (ap. Yâqoût, *odabâ*, VI, 69-70).

Hasan, d'ailleurs, n'était pas simplement un ascète, s'il enseigna les points délicats de l'ascèse à Farqad, il apprit à Qatâdah (+ 117) le *tafsîr*, à 'Amr-ibn 'Obayd le *kalâm*, à Ibn abî Ishâq la grammaire (1) Et Aboû Hayyân Tawhîdî, de qui nous tenons les détails qui précèdent (2), ajoute cette remarque que « Hasan n'a pas été seulement un maître en piété, ascèse, abstinence et mansuétude, union à Dieu (*ta' alloh*) (3) et vénération de Son inaccessibilité (*tanazzoh*), mais en droit, en rhétorique, et en conseils de correction fraternelle, car son éloquence, qui est restée célèbre, se montrait essentiellement pratique, ses sermons touchaient les cœurs, son style déconcertait les intelligences »

La personnalité de Hasan s'est mûrie pendant la grande crise de la Communauté islamique naissante, il avait quatorze ans quand il vit tuer 'Othmân, il put encore rencontrer soixante-dix survivants (4) des 313 combattants de Badr. C'est lui qui, le premier, a formulé la solution « sunnite » de la crise des années 36/656-41/661 en une doctrine politique cohérente, qui, psychologiquement, nous donne l'origine de sa « conversion » (5) au mysticisme, et, socialement, indique la première manifestation historique du sunnisme

Partant de cette notion fondamentale que le corps social des croyants musulmans, *Ommah*, la « Communauté » est et doit rester une, avec, comme signe distinctif, l'obéissance à Dieu, de qui découle tout pouvoir, — Hasan affirme (6)

(1) Sur son orthographe *fihrîst*, 41, *Aghânî*, XVIII, 124, XXI, 60

(2) *L. c*

(3) Ce mot a peut-être ici la nuance philosophique atténuée de « devotion » (ici p. 59)

(4) *L'Hilyah* ajoute « dont la plupart portaient le *soûf* » (sic)

(5) 'Attâr raconte que Hasan, lapidaire, se convertit au cours d'un voyage en pays de Roûm, en assistant au service funèbre du fils de l'empereur ('Attâr, I, 25), mais la description qu'il en fait est tirée du « *Syntipas* » (§ 137 Chauvin, *1001 Nuits*, VI, 71, VIII, 139)

(6) *Passion*, p. 672-674, 726-727, 730, n. 1.

1° que tout croyant doit le respect et l'obéissance externes *indistinctement* aux représentants du pouvoir, tant que leurs décisions officielles ne contreviennent pas à la foi islamique, même si leurs mœurs privées sont condamnables, contre les Khârijites et les Imâmrites, 2° que chaque croyant doit à tout prix rester uni de cœur à ses frères, continuer sa participation fraternelle à la vie de la Communauté, exprimant ouvertement et sans hésiter le jugement privé de sa conscience sur tel ou tel péché de ses chefs, afin de « conseiller » (*nash*) la Communauté selon la justice, sans faire sécession tacite (« mo'tazilah » de l'an 657), ni opposer la violence à la force (mouvement d'Ibn al Ash'ath, de l'an 700, cf les Zeïdites) Respecter l'ordre politique et y garder sa place, même quand on est lésé injustement et qu'on doit reprocher la conduite privée de ceux qui en ont la garde Ni *khoroûj*, ni *katmân*.

D'où l'imâmât d'Aboû Bakr a été doublement légitime (1), la mémoire d'Othmân est innocentée (2) 'Alî, valablement élu, partage avec Talhah la culpabilité de l'ouverture des hostilités, à la guerre du Chameau, il a eu tort en acceptant l'arbitrage (*hokoumat al hakamayn*) à Siffin, et raison en exterminant les Shorât à Nokhaylah (3) Quant aux Omayyades, Hasan exhorte solennellement les habitants de Basrah à leur rester soumis, tout en constatant sans ambages que Mo'awiyah a commis cinq fautes graves (4) au détriment de la Communauté « livré l'administration à des parvenus, ses créatures accaparé l'autorité sans *mashawarah*, sans consultation des Compagnons ni des gens de bien, rendu le khalifat héréditaire, d'électif qu'il était en le léguant à son fils [Yazîd], un ivrogne, qui se vêtait de soie, et jouait de la

(1) Kîlânî, *ghonyah*, I, 68, Mas'oudî, *tanbih*, 337.

(2) Mobairad, *Kâmil*, II, 144-145

(3) *Id*, et II, 154

(4) Tabarî, II, 146, cf Lammens, *Mo'awya*, 104.

guitare, légitimé Ziyâd [bâtard de son père], fait tuer Hojr [ibn 'Adî] et ses compagnons, qui le maudirent deux fois ».

Même ferme propos dans la pratique Motarrif, d'un mot expressif, disait à Qatâdah (1) « Hasan est comme l'homme qui met les gens en garde contre la crue, mais reste (auprès d'eux) dans le lit de l'*oued* [encore à sec, qu'il sait, pourtant, devoir être submergé bientôt] », « il défendait à ses concitoyens de s'insurger, mais, à l'heure de l'insurrection, il demeurait dans la cité », remarque Qatâdah (2) Hasan tint courageusement tête (3) au fameux Hajjâj (wâlî de 75 + 95), célèbre pour ses cruautés d'autocrate Comparaisant devant Ibn Hobayrah, il est le seul qui ose flétrir la mémoire de Yazîd (4) Mais, avec une égale fermeté, il refuse de participer à l'insurrection anti-omayyade d'Ibn al Ash'ath (81), et d'approuver les excès anti-syriens d'Ibn al Mohallab (101) (5) Il explique nettement que c'est en faisant pénitence, non en tirant l'épée, qu'on obtient de Dieu le redressement des injustices sociales (6) attitude proprement mystique complètement méconnue tant par les sectaires que par les sceptiques, par Ibn Shâdhân qui l'accuse « d'avoir voulu flatter tous les partis », comme par Ibn abî'l Awjâ qui lui reproche « de n'avoir su s'attacher à aucune école »

Sa conception du rôle de Mohamînad comme chef d'Etat est aussi accentuée « Je vous appelle à Dieu, disait Mohamînad à toutes les fractions de Qoraysh, je vous annonce l'imminence de son châtimement J'ai reçu mandat de guerroyer

(1) Ibn Sa'd, VII, 103

(2) « Tandis que Motarrif met en garde, puis s'enfuit » Cfr. Ibn Khallikân, I, 140

(3) Leurs entrevues (Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 100, *Aghânî*, IV, 74, *Sam'ânî*, 397^b, Ibn 'Abd Rabbihî, *'iqd*, III, 16)

(4) Tandis qu'Ibn Sirîn et Sha'bi font *taqriyah* (Ibn Khallikân, *l c*)

(5) Tabarî, II, 1391.

(6) Ibn Sa'd, VII, 119, 125.

les hommes jusqu'à ce qu'ils confessent « Pas de divinité, excepté Dieu ! », [observent la prière canonique et paient la dîme légale] (1) S'ils le font, leurs sangs et leurs biens me deviennent sacrés, sauf pour dette encourue (de leur part) et leur jugement appartient à Dieu seul — Ce qui guidait le Prophète en sa conduite envers Dieu, c'est sa crainte (*kharof*), elle l'empêchait de négliger Son ordre (2) — Ceux qui ont vu Mohammad l'ont vu s'en venant dès l'aube, s'en retournant dès le crépuscule, ne posant ni brique sur brique (*libnah*), ni bambou sur bambou (*qasabah*) [=ne bâtissant ni mur ni haie] Un Signal avait été élevé devant lui, et il se hâtait vers cela Sauvez-vous ! Sauvez-vous ! Hâtez-vous ! Hâtez-vous ! Vers quoi vous égarez-vous ? Déjà les meilleurs d'entre vous ont pris les devants, votre Prophète s'en est allé, et vous, chaque jour (va chaque année), vous devenez plus vils ! (3) Ouvrez l'œil ! ouvrez l'œil ! — Mohammad n'avait ni trépid (pour poser les mets), ni oreiller, ni portier » (4)

Hasan se représente Mohammad comme un avertisseur et un précurseur s'il l'idéalise un peu, il met bien en relief la véhémence de son esprit de prosélytisme (5) Il ne professe d'ailleurs aucune dévotion légitimiste, ni pour sa personne, ni pour ses descendants charnels : le verset Qor XLII, 22 « *al mawaddah fî l qorba* (grand argument des shî'ites) ne concerne pas ses proches par le sang « quiconque se rapproche de Dieu en lui obéissant, on doit l'aimer », voilà le sens (6). Commentant Qor XLI, 33, Hasan fait du Prophète un type

(1) *Ḥilyah* [] paraît une addition due à Hasan, justifiant Aboû Bakr.

(2) Tirmidhi, *ʿilal*, 211^a, Ibn 'Abd Rabbih, *l c*, I, 267

(3) *Tardhi loun*, ce mot est devenu un *ḥadīth* (Soyoûti, *dorar*, 186)

(4) Tabari, III, 2426

(5) C'est le témoignage de Hasan que Tabari invoque comme décisif sur divers points d'histoire relatifs au Prophète et à ses quatre successeurs (I, 1013, 1173, 1456, 1835, 1849, 2373, 2560, 2697, etc)

(6) Baqlī, s. v.

d'obéissance à Dieu réalisable par chaque croyant « L'ami de Dieu ! L'intime de Dieu, le voici ! Celui dont Dieu exauce la prière, celui qui prêche aux hommes ce en quoi Dieu l'a exaucé, et qui agit avec zèle conformément à cela , voici le lieutenant de Dieu ici-bas . » (1) En revanche, il fait dire au Prophète, dans un *hadîth morsal* « Des émirs viendront, après moi, qui annonceront la sagesse du haut de leurs charres, tandis que leurs cœurs seront plus sales que des charognes » (2) Phrase à l'adresse de ces *moloûk* dont on racontait, devant Hasan, qu'ils s'excusent de leurs iniquités en disant « Si nos actes s'accomplissent ainsi, c'est que Dieu les a décretes tels », ce qui lui arracha l'exclamation « Ils en ont menti, ces ennemis de Dieu (3) » !

Son exégèse coranique, très rationaliste, a des tendances positivistes très prononcées, peut-être accentuées par 'Amr-b 'Obayd, l'éditeur mo'tazilite de son *tafsîr* on se référera utilement à sa refutation des fables sur les premiers fils d'Adam, à ses remarques sur Abraham, l'*ibtîlâ* et le *mafdî* (Isaac, non pas Ismael) (4), sur Haroùt et Maroùt, qui ne sont pas des anges dechus, mais deux princes « non arabes » (*'uljân*) (5). Son esprit critique lui fait considérer les *tahjyât* ou salutations, terminant la 2^e *rak'ah* de la *salât*, comme l'islamisation d'une coutume antérieure (6), souhaits offerts aux idoles païennes (7). Sa *gira'ah*, très riche en ponctuations et vocalisations insolites (*shawâdhidh*), nous a été partiellement conservée par Ibn Khâlawayh Observons d'ailleurs que son

(1) Baqî, f. 325^b (s v). — Cfr. Mohâsibî, *wasâ'yâ*, 5^b.

(2) Jâhîz, *l c*, I, 88.

(3) Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 225, cfr. Ibn Sa'd, VII, 125, 127

(4) Tabarî, I, 290, 316-317

(5) In Qor. II, 96, Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 223, 264

(6) Tirmidhî, *'ulâl*, 170^b.

(7) Cfr. Bîroûnî et Ibn Hazm sur l'aspect rebutant des rites externes du *hajj*.

exégèse, quoique critique, est fermement réaliste sur certains points importants pour la vision de Dieu (*ro'yah*), il affirme, presque seul avec Ibn 'Abbâs, que c'est bien l'essence divine (et non l'ange) que Mohammad contempla lors de son ascension nocturne (1) Et il ose enseigner qu'au Paradis les élus verront l'essence divine à découvert, sans qu'elle se laisse saisir (*bulâ ihâtah*) (2) « Si les fidèles pensaient que dans l'autre vie, ils ne verront pas Dieu, leurs cœurs, en ce monde, fondraient de chagrin » (3) Hasan ne paraît pas avoir abordé le problème théologique des *sifât* (attributs divins), et c'est à Jahm, qui le traite en détail, que les disciples mo'tazilites de Hasan en emprunteront l'exposition (4)

Retenons qu'il lit le Qor'ân par une sorte de méditation dynamique, ou il s'assimile, — et demande à ses disciples de s'appliquer personnellement — les commandements que le texte sacré adresse aux prophètes (5) Comme Obayy et Ibn Mas'ûd, il généralise le « *muthl nou'rih* » (XXIV, 35) au moyen de la glose « *fi qalb ul mou'min* » (6) On peut lire aussi ses deux commentaires sur Qor CII, 1 « votre hâte à surenchérir (au marché) vous a fait différer d'aller visiter les tombeaux », et sur la chamelle de Sâlih (XI, 70) . « Un seul homme tua la chamelle, et pourtant Dieu enveloppa tout le peuple dans le châtiment, comme il l'avait enveloppé dans la grâce (lui envoyant un messenger) » (7) On lui attribue les indications sur les « indulgences » que procure la

(1) Iyâd, *shifâ*, I, 159, 165

(2) Sha'râwî, tab I, 29, ce qui n'implique pas contradiction (cfr Spitta, *Ashan uentum*, 102)

(3) D'après 'Abdal wâhid-ibn Zayd (*Passion*, p 683-684, 692)

(4) Selon ce que dit Ibn Hanbal (*radâ*, f. 2^b)

(5) Cfr sa prière extraite de Qor XII, 38 (Mortadâ, *monyah*, 15)

(6) Noldeke, *Gesch Kur*, 273

(7) Jâhîz, *bayân*, III, 69 (cfr *risâlah* dite de Hasan), 67

récitation du Qor'ân lire de nuit la soûrate XXXVI assure le pardon (1)

Au point de vue des rites, Hasan Basrî se montre des plus stricts. Mais le contrôle précis de tous les actes qu'il réclame de chacun n'est pas des gestes rituels seuls, et ce qu'il juge essentiel dans l'acte, c'est l'intention (*niyuh*) (2), que l'on doit purifier (*ikhhlâs*) de toute vaine gloire (*riyâ*) (3) Hasan place l'esprit avant la lettre, la *sonnah* avant le *fard*, son tutorisme, à base morale, s'épanouit en méthode d'introspection ascétique. Nous avons examiné ailleurs sa fameuse solution (4) du statut juridique mixte du *fâsiq* (croyant coupable d'une faute grave), que son péché tient en suspens, en instance de damnation, assimilable au *monâfiq* (hypocrite), tant qu'il ne s'est pas repenti, solution affaiblie par Wâsil et les mo'tazilites, qui placent le *fâsiq* dans une situation d'équilibre neutre, conférant à son cœur liberté d'indifférence plénière (5)

Hasan, qui n'a pas encore la liste des cinq *fara'id* classiques (qu'établira Shâfi'i), connaît du moins, en mettant à part la *shahâdah* (qui vise Dieu), huit rapports sociaux *canoniques* (6), « par lesquels on doit refuser de communiquer avec le novateur (*sâhib bid'ah*), jeûne, prière, pèlerinage,

(1) Car elle contient le verset du « fiat ».

(2) Le hadîth qui est en tête du *sahîh* de Bokhârî, « certes les œuvres dependent de l'intention », même si on y prend ce mot au sens hanafite de « préméditation du geste rituel », paraît un écho de la sentence de Hasan donnée ici, p. 165 « l'intention est plus efficace que l'œuvre »

(3) *Passion*, p. 668, 672, 677

(4) Améliorée d'Abou Bayhas (+ 94, Mobarrad, *Kâmil*, II, 179, Brunnow, *Charadschuten*, 30-31).

(5) *Passion*, p. 706-708, Tabarî, III, 2489, Jâhîz, *bayân*, III, 69; Kîlânî, *ghonyah*, I, 80; *farq*, 97, Mortadâ, *monyah*, 23, Sha'râwî, *tab*, I, 29

(6) Ibn Battah 'Okbarî, I, c

retraite spirituelle a la Mekke ('*omrah*), aumône, guerre sainte, troc (*sarf*) et arbitrage ('*adl*) ». Il place l'*'omrah* sur le même plan que le *hajj*, il fixe les rites de la *shof'ah* et du *ghosl* (1) Il déclare que la sodomie tombe sous les sanctions légales, en établissant une analogie juridique (*hadd al lo'ûlî = hadd al zânî*) qui est le plus ancien exemple de syllogisme (*qiyâs*) en droit islamique (2) Très strict sur la régularité du mariage canonique (*nikâh*), il essaie d'amener Farâdaq à divorcer (3), et sa reprobation des réunions mixtes, où les poètes de Basrah se rencontraient avec des femmes mariées, lui vaudra d'Ibn Bord (+ 167) l'épithète de *qiss*, « prêtre » (4)

Ses règles orales pour le bon ordre de la vie commune (*mo'âsharah*), dans la fréquentation quotidienne, ont été codifiées plus tard, soit par les *Bakriyah* (5), soit par les *soîfiyah*. Aux uns comme aux autres, elles apprirent à faire rentrer dans la *dîn* (pratique de la religion) non seulement les œuvres canoniques, mais certaines restrictions ascétiques (alimentation), certaines œuvres d'entraide fraternelle, toute la vie. Ex : Hasan disait à quelqu'un qui voulait quitter le cortège, dans un enterrement, parce qu'il voyait arriver des pleureuses (innovation réprouvée) « Si, chaque fois que tu aperçois un péché, tu te privas d'une bonne action, comment avanceras-tu vite dans ta pratique religieuse (*dîn*) (6) ? » Pour Hasan, l'*adab* prime le *fard*, « l'intention est plus efficace (pour le salut) que l'œuvre » (7) « C'est

(1) Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 287, 251

(2) Haytham Dou'ri, *dhamm al luwât*, Qâsimî, *majmou' motou'n osouliyah*, 21, n. 3, 120, n. 4.

(3) Tabarî, III, 2493, *Aghânî*, XVIII, 14, 47

(4) *Aghânî*, III, 34

(5) *Farg*, 201, Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 179

(6) Jâhîz, *l. c.*, II, 39

(7) *Qout*, II, 152

parce que le croyant a bonne opinion de Dieu que ses œuvres sont bonnes, — c'est parce que l'hypocrite a mauvaise opinion (*soû' al zann*) de Dieu que ses œuvres sont mauvaises » (1) D'où sa doctrine, si vivement relevée par les Ihâdites (2), de l'importance, pour le mourant, de réciter la *shahâdah* L'Islâm laxiste a tiré plus tard de cette recommandation de Hasan (mettre toute sa confiance, non dans ses œuvres, mais dans une dernière pensée vers Dieu) (3), l'illusoire et expéditive « justification par la foi » des morji'tes Thèse bien éloignée de la pensée de Hasan, pour qui la foi, intermittente et vacillante, a besoin constamment d'être ravivée dans le cœur (4) par des actes explicites de soumission à Dieu Il terminait ainsi ses séances, où, comme le dit Ibn 'Awn, il ne rapportait pas seulement des récits, mais les faisait comprendre (*bi'l ma'ânî*) (5) par une invocation « O Dieu, vois en nos cœurs l'associationnisme, l'orgueil, l'hypocrisie, la vaine gloire (des yeux et des oreilles), la perplexité, le doute même en Ton culte ! O Toi qui retournes les cœurs, affermis nos cœurs en Ton culte (6), fais de notre culte un Islâm véritable ! » (7)

Hasan prit ainsi position contre deux séries d'adversaires. D'une part contre le prétisme aveuglement affectif et la routine de certains traditionnistes *hashwiyah*, Hasan désap-

(1) *Hilyah* — Ce que le *hadith* cite par Nabhânt (*jâmi'*, n° 30) déforme ainsi « Je me conforme à ce que mon serviteur pense de Moi, s'il pense du bien, ce bien est à lui, du mal, il est à lui »

(2) Son mot à Jâbir Jo'fi mourant (en 96) ap Shammâkhi, trad Masqueray, 182 n

(3) Qui va s'attester comme un Juge à l'âme séparée (cfr. *Passion*, p 787)

(4) D'où sa thèse de l'*istithnâ* nécessaire (*ihyâ*, I, 91), et du *tafdîl al faqr* (*Passion*, p. 585, n.)

(5) Ibn Sa'd, VII, 115.

(6) Ce mot est devenu un *hadith*

(7) Ibn Sa'd, VII, 128

prouve nettement les *qisaş*, les paraboles, dès qu'elles tournent aux séances émotionnelles, oratorios chantés (*samâ'*), les litanies (*awrâd*) non coraniques composées suivant le goût personnel, les visites prolongées aux cimetières (*qoboûr*) Sa méfiance s'exerce, avec une ironie sarcastique, à l'encontre de tout ce qui ne se justifie pas rationnellement Un *mohaddith*, Aboû Salamah-ibn 'Abd al Rahmân, racontant devant lui, « d'après Aboû Horayrah », la tradition « que le soleil et la lune, au jour du Jugement, seront culbutés, comme deux taureaux (à l'abattoir), en Enfer ! », Hasau fit cette simple remarque « Pour quel péché ? », sur quoi le traditionniste d'insister « C'est sur l'autorité du Prophète que je transmets cela », et Hasan se tut, tandis que les assistants, en chœur, constataient « Mais Hasan a raison, pour quel péché ? » (1)

D'autre part, et c'est sa principale polémique, Hasan s'en prend au pharisaïsme des jurisconsultes, *foqahâ*, dont la science et les œuvres sont vides de toute intention sincère, et Farqad Sinjî nous a conservé ses invectives à l'égard de ces fourbes (2) C'est que, pour lui, la science coranique n'est pas une fin, mais un moyen pour mieux vivre « La foi n'est pas une parure à se mettre, ou une mode à suivre, c'est ce que le cœur vénère, et ce que les œuvres confirment comme vrai » (3) « Nul n'a une foi véritable tant qu'il persiste à reprocher aux autres les fautes qu'il commet lui-même, et à leur prescrire une réforme qu'il n'a pas encore entreprise pour son compte. S'il s'y décide, il n'est pas de défaut qu'il réforme qui ne lui en fasse découvrir un autre à réformer (en soi-même). Et, s'il s'y résout, le voilà désor-

(1) Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 121

(2) *Qoût*, I, 153, atténuées ap. *ihyâ*, III, 272, et *'awârif*, I, 63.

(3) Sentence célèbre, attribuée plus tard à Aboû Bakr, les Wahhâbites en ont fait état

mais occupé de ce qui le concerne, et non plus des défauts d'autrui » (1)

Cette dernière proposition ne vaut pas seulement comme analyse psychologique, elle a une portée morale, sa « maieutique » toute socratique amène doucement l'auditeur au seuil d'un examen de conscience. Et c'est le passage à sa doctrine ascétique et mystique. « Eh, un tel, serais-tu satisfait de l'état (*hâl*) où tu te trouves en ce moment, si c'était celui où la mort viendrait te surprendre ? — Non — Te concertes-tu avec toi-même, afin de te transporter de cet état en un autre, où tu te trouverais disposé à mourir, pour le cas où la mort se présenterait à toi ? — Sans doute, je le fais, mais pas sérieusement — Ya-t-il, après la mort, un autre séjour (que celui-ci) d'où l'on puisse crier grâce ? — Non — As-tu jamais vu quelqu'un de sensé se satisfaire, pour son propre compte, de ce dont tu te satisfais (en ce moment) pour toi-même » (2) ?

d) *Sa doctrine ascétique et mystique*

Le point de départ est le mépris de cette vie-ci, qui passe, de ce monde qui périt, parce que les Prophètes l'ont méprisé, et parce que Dieu l'a méprise, le créant comme séparé de Lui (3). « Sois avec ce monde-ci comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'autre comme si tu ne devais plus le quitter ». O homme, vends ta vie présente pour ta vie future, et tu les gagneras toutes les deux — ne vends pas ta vie future pour ta vie présente, tu les perdrais toutes les deux (4) — Dieu a disposé, à portée de ses créatures, (trois) choses (5),

(1) Jâhîz, *bayân*, III, 70

(2) *Id.*, III, 72

(3) Cfr le mot précité d'abou'l Dardâ (ici, p. 136), remployé dans la *risâlah* dite de Hasan (*Hilyah*)

(4) Jâhîz, *bayân*, II, 34, III, 68

(5) *Id.*, III, 86.

objets de leurs rebuts (*tara'ik*) sans elles, cependant, ni prophètes, ni solitaires (*ahl al inqitā'*) ne tireraient bénéfice d'avoir séjourné en ce monde, ce sont l'espérance, le trepas (*ajal*), et la veillée nocturne (*sahar*) (1) — Que penses-tu de ce monde ? La rencontre de ses chagrins m'a dispensé de prendre goût à ses délices » (2).

Sa règle de vie n'est donc pas simplement caractérisée par l'abstention scrupuleuse (*wara'*) (3), le détachement minutieux de toutes les œuvres juridiquement douteuses (*shobohāt*), c'est l'ascèse (*zohd*), un renoncement universel et plénier, au monde, à tout le périssable. Cela se traduit vis-à-vis de soi-même, par l'attrition continuelle (*hozn*), Thawrī note, d'après Yoūnos « Hasan était pénétré d'attrition » « L'attrition permanente en ce monde, c'est ce qui féconde (*talqih*) l'œuvre pie », disait-il. Et, vis-à-vis de Dieu, après le détachement scrupuleux (*wara'*) qui est la base du culte (*asl al dīn*) (4), Hasan recommande la crainte (*khawf*), « rien ne développe mieux la piété », l'audition attentive (*istimā'*) (5) de la parole divine, ce qui est « une science qui s'apprend ». Arrivé là, Hasan Basrī jette les fondements de la « science des cœurs » (*ilm al qolūb*) ou psychologie mystique (6). Nous avons vu plus haut l'introduction de la notion d'état psychique (*hāl*), il discerne également les deux motifs (*khâtirān*) de la détermination volontaire, les deux types de suggestion (*waswās*) (7), les deux formes stables de la décision prise (*hamm*) (8). Ses définitions de l'examen de

(1) Mot repris par 'Oibah « Veiller et espérer sont deux grâces insignes pour les fils d'Adam »

(2) Mis en vers par Abou'l 'Atāhiyah (*duwān*, 169).

(3) Opp *tam'*

(4) 'Attār, I, 27.

(5) Jāhīz, *bayān*, II, 154

(6) *Passion*, p 610, 612, 678, 679, 625, 609

(7) Ap Tostarī, *tafsīr*, 100.

(8) Ghazālī, *ihyā*, II, 21.

conscience (*mohāsabah*) (1) préparent celles de Mohāsibī : « L'examen du Jugement dernier sera léger à ceux qui se seront examinés en ce monde — Le croyant, quand quelque chose le surprend, qui lui plaît, s'écrie « Certes, tu me plais, je m'en sens le besoin ! Mais gare à l'embûche entre moi et toi » et c'est là un examen *avant* d'agir. Puis, quand quelque chose lui a échappé, et qu'il s'est ressaisi, il dit « Qu'as-tu voulu en faisant cela ? Certes, je ne m'en disculperai pas ! Non, je n'y reviendrai plus jamais, s'il plaît à Dieu »

Hasan se fonde sur l'intervention constante de la réflexion intellectuelle (*fikr*) (2) dans la vie du croyant. « La réflexion est le miroir qui te fait voir ce que tu as de bon et ce que tu as de mauvais » (3) Ses prênes ne contiennent guère d'invites à l'imagination sensible, mais au recueillement en soi-même, la plupart sont des exhortations à l'examen de conscience (4) Citons les phrases les plus célèbres :

« Ah ! si seulement dans vos cœurs, je rencontrais de la vie ! Les hommes sont passés comme l'empuse ; je perçois un murmure, je ne vois rien d'aimant on m'apporte des langues à foison, mais ce que je cherche, ce sont des cœurs, vos intellects s'égarent à poursuivre les papillons de l'enfer et les mouches de la convoitise (5) — O fils d'Adam ! ta vie religieuse ! ta vie religieuse ! Voilà ta chair et ton sang ! O fils d'Adam ! glouton, glouton, qui entasses, entasses au fond de chez toi, qui resserres ton avarice, chevauches des montures assouplies, et te revêts de vêtements fins. Dieu fasse miséricorde à l'homme que n'ébranle pas ce qu'il voit faire

(1) *Id*, IV, 289

(2) Tirmidhi lui fait même appliquer la théorie grecque des quatre tempéraments pour expliquer l'influence du jeûne sur le caractère (*'ilal*, f 209^a).

(3) Citat d'Ibn 'Iyād (ap. *Hilyah*, s n.).

(4) Sa théorie du *tadhakkor* (selon Safadi, ap. Khoûnsari, II, 211)

(5) Jāhiz, III, 69, Ibn 'abd Rabbihī, *'idq*, I, 287.

par la multitude ! O fils d'Adam ! Tu mourras tout seul ! Tu entreras dans la tombe tout seul ! tu ressusciteras tout seul ! tu seras jugé tout seul ! O fils d'Adam, c'est toi-même qu'on a ici en vue (1), c'est à toi-même que j'en veux (maintenant) ! — Ayez des entretiens avec vos cœurs, car ils sont prompts à se rouiller, — et humiliez vos âmes charnelles, car elles tendent à se redresser » (2)

Cet enseignement semi-public eut un retentissement immense. Ces sermons de Hasan, que Jâhîz, juge pénétrant s'il en fut, met hors pair en son *bayân* (3), sont restés les plus sobres et les plus beaux prônes, *khotab*, que l'islâm ait connus ; et c'est d'eux qu'un *khatîb* officiel, 'Anbarî, s'inspirera bientôt pour fonder l'art de la parénétiqne sunnite. Comparés aux accents âpres et révoltes des sermonnaires khârijites (4), ils en font ressortir la violence superficielle et la psychologie sommaire. Quant aux autres sermons des mystiques : Sâlih Morrî, 'Abd al Wâhid ibn Zayd, Mansûr ibn 'Ammâr et Kilânî recourent à diverses données eschatologiques, visions terrifiantes ou suaves, pour ébranler l'imagination populaire, et atteindre ainsi les volontés, Hallâj, dans ses discours publics de l'an 296/908, est un amoureux de Dieu, qui veut se réjouir en Lui, « au-dessus de sa joie même », devant un monde grossier qui méconnaît ses amours. Tandis que Hasan, en ses sermons, s'attaque à l'intelligence seule (5), chez ses auditeurs, pour attirer leurs

(1) Cfr. mot semblable de Motâuîf (ap. Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 281)

(2) Jâhîz, *bayân*, I, 162 ; var. : « Tenez bien en laisse vos âmes charnelles qui s'égaillent, et résistez-leur, car si vous leur cédez, elles vous entraîneront à la ruine. Aiguisez-les [le mot « cœurs » manque, ici] avec la recollection (*dhikr*), car elles sont promptes à perdre leur tranchant »

(3) I, 162, III, 68-72. Cfr. Tabarî, III, 1400

(4) Ibn 'abd Rabbihî, *'iqd*, II, 138-139.

(5) « Le sage ne se soucie pas (de l'opinion), si sa sagesse est approu-

volontés · ce sont des mises en demeure, brèves et pressantes, de rentrer en soi-même (1) La phrase, condensée en sentence, robuste et nerveuse, ne recourt aux assonances (*sqj'*) qu'autant que la pensée y prête, et ne sacrifie rien au style. On connaît d'ailleurs le mépris de Hasan pour « l'inspiration » littéraire (2), cet instinct « satanique » qui poussait Farazdaq à aiguïser ses satires, et Ibn abî Rabi'ah (+ 100) à chanter la grâce physique des beautés Qorayshites (3)

Ces sermons n'ont pas eu seulement des conséquences en morale et en littérature, ils ont agi sur la formation du dogme La personnalité humaine est définie par eux, essentiellement, non comme un corps composé de membres, mais comme un cœur (*qalb*) vivant et « sapient » début du spiritualisme islamique, qu'Amr-b Fa'id Oswârî précisera bientôt (4) On y trouve également posé le problème de la création des actes humains Dieu investit les hommes de leurs actes, mais cette investiture (*tafwid*) (5) ne devient en eux réelle et féconde que s'ils se soumettent aux conditions du covenant (*mithâq*) (6) « Dieu ne punit pas (7) pour don-

vée, il loue Dieu, si elle est improuvée, il loue Dieu » (citat ap Gholâm Khalîl, *sharh al sonnâh*)

(1) Cfr ses anecdotes ses quatre étonnements (ap 'Attâr) les deux tombes confondues (Jâhîz, l c., III, 76), son sourire en mourant (ap 'Attâr)

(2) *Aghânî*, XVIII, 33, Yâqût, *odabâ*, II, 389, Tagrîb 275, 299

(3) Les deux seuls vers qu'on lui attribuera plus tard sont à restituer à Ma'rouf et à Abou'l 'Atâhiyah (*diwân*, 96, cfr *Aghânî*, XVIII, 14, XIX, 15)

(4) *Passion*, p. 482.

(5) Bâqir, ap Tabarî, *ihtyjâj*, 167 168, 210, 231, 243, Ibn Qotaybah, *ta'wîl*, 5, Baqlî, t II, p 213, Jonayd, *Dawâ*

(6) Expression « *mithâq al 'olamâ* » (copiée sur le Covenant des prophètes) employée par Hodhayfah et Hasan (Ibn Sa'd, VII, 115; Tabarî, II, 2490).

(7) *Passion*, p. 625

ner (arbitrairement) cours à Sa sanction, Il punit pour une infraction à Son précepte ». De là, deux problèmes, celui des *arzâq* et *ajâl*, et celui du *qadar*, nous avons montré (1) que Hasan, après quelque flottement, a formellement répudié la doctrine *qadarite* que ses disciples mo'tazilites reprendront, en la mitigeant. Ses sentences, là-dessus, n'ont pas encore toute la netteté de celles de ses disciples mystiques, Misrî, Kharrâz et Hallâj, mais elles les préparent.

Pour Hasan, le conflit apparent entre la prédestination et la responsabilité, décret et précepte, doit pouvoir se résoudre. par la réalisation, en nous, d'un état mystique spécial, *radâ*, l'acceptation, la complaisance réciproque de l'âme et de Dieu, nom donné par le Qor'ân à cet « état de grâce » poursuivi par les anciens moines chrétiens, en leur *rahbânîyah* (vie monastique). Cette recherche de la vie parfaite avant que de mourir, indignait les Imâmîtes, et Aboû Hamzah Thomâli nous montre l'imâm Zayn al 'Abidîn s'irritant de voir Hasan prétendre ici à cette sainteté dont les imâms s'arrogeaient le privilège (2). Voici un texte de Hasan, un *hadîth qodsî* extrêmement important, transmis par 'Abd al Wâhid ibn Zayd (3). « Du moment que la préoccupation dominante, en mon cher serviteur (4), devient celle de se souvenir de Moi, je lui fais trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi. Et, lorsque je lui ai fait trouver son bonheur et sa joie à se souvenir de Moi, il Me désire et Je le désire ('*ashiqânî wa'ashiqtoho*) Et, lorsqu'il Me désire et que Je le désire, Je lève les voiles entre Moi et lui, et Je deviens un

(1) *Id*, p 612, Yâfi'i, *marham*, I, 69-72, Malaîf, 332

(2) Tabarî, *ihtiyâj*, 161

(3) *Hilyah* où il est noté comme *gharîb* — Peut-être Mâlik-ibn Dînâr y fait-il déjà allusion, en disant avoir lu, « dans la Thora » (sic) que Dieu dit « Nous vous avons incités à Nous désirer, et vous ne nous avez pas desirés »

(4) Diminutif. Hasan les affectionnait (Forayqid, Mowaylik).

ensemble de repères (*ma'âlmâ*) devant ses yeux. De tels hommes ne M'oublient pas, lorsque les autres oublient. Voilà ceux dont la parole est la parole des Prophètes. Voilà les véritables héros (1). Voilà ceux dont Moi, lorsque Je veux infliger une calamité aux habitants de la terre, Je me ressouviens, (à temps) pour écarter d'elle cette calamité »

Ce *hadîth* est à méditer : il établit une gradation dans les grâces mystiques, il esquisse une méthode expérimentale de sanctification qu'Ibn Adham, et surtout Hallâj, préciseront (2). Le mot *'ishq*, désir passionné, est à noter, c'était le seul qu'admit 'Abdal wâhid-ibn Zayd, en parlant de Dieu, et il rejetait le mot *mahabbah*, amour de prédilection, comme une survivance judéo-chrétienne indue (3), affichant en la « prédilection » divine une confiance excessive (Qor. V, 20). Mâlik-ibn Dînâr, Modar Qâri et Misrî proposent le terme *shawq*, amour de convoitise, c'est cependant le mot *hobb* (*tahabbob*, *mahabbah*), préconise par Abân ibn abi 'Ayyâsh, Yazîd Raqâshî, le pseudo Ja'far et Râbî 'ah qui finira par triompher, avec Ma'roûf et Mohâsibî.

Un autre *hadîth* de Hasan (4) : « Il y a des serviteurs de Dieu qui voient déjà les élus en Paradis pour toujours, et les damnés en Enfer suppliciés, leurs cœurs sont contrits, leurs maux sont sans trouble, leurs besoins légers, leurs âmes continentes. Ils endurent leurs jours avec patience, les sachant proches du terme, comme un long repos. Quant à la nuit, ils la passent silencieusement attentifs : levés (pour prier), des larmes coulent sur leurs joues, ils implorent leur Seigneur « *Rabbonâ ! Rabbonâ !* » Durant la journée, ils se montrent sages, savants, pieux, expérimentés. Celui qui les

(1) Texte *abtâl*. Ne faudrait-il pas corriger *abdâl* ?

(2) *Passion*, p. 515, 749.

(3) Ibn Taymiyah, in ms. Damas Zah tas 129, § VII.

(4) Conservé par Zayâdî. Cité ap. *Hilyah*.

examine les prend pour des malades, mais ce ne sont pas là des malades. Ou, s'ils sont atteints d'une affection, c'est celle de la vie future, méditée, qui les a atteints profondément »

e) *Son influence posthume*

Les attaques contre Hasan Basrî commencèrent dès son vivant. Parmi les sunnites modérés déjà son disciple et ami Ayyoûb Sikhtiyânî, dans une boutade, disait que si Hasan s'était séparé des qadarites, c'était « sur ses conseils, par crainte de la police », boutade « regrettable pour Ayyoûb », note Hamîd Khoza'î (1) de fait, elle est d'une fatuité simpliste. Ayyoûb critique aussi certains *isnâd* de Hasan (2), comme Motarrîf, il rejette la thèse de Hasan sur la « précellence de la pauvreté (3) » cédant aux exhortations d'Abou Qolâbah Jarmî (4) (+ 104), estimant qu'il faut prendre un métier, car « l'aisance seule procure la tranquillité d'esprit (5) ».

Mohammad ibn Sîrîn (+ 110), autre sunnite notoire (6), de son métier châtreur de moutons (7), marquait son désaccord avec Hasan sur beaucoup de points. Ibn Sîrîn n'admettait pas qu'un péché grave pût mettre un croyant en péril de damnation (*ashadd raja' ā* contre *wa'id*, *khawf* selon Ha-

(1) Ibn Sa'd, VII, 122

(2) Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 93, 120

(3) *Id*, 211.

(4) Qui lui légua quatre recommandations « pas de *ra'y* individuel en *tafsir*, excommunier les qadarites, se taire sur les Compagnons (voir *Passion*, p. 756, n. 1) n'admettre aucun hérétique parmi tes auditeurs il dénaturerait le sens de tes paroles » (Ibn Battah 'Okbarî). C'est cet Abou Qolâbah dont Ibn Sa'd invoque l'autorité (via Hamîd ibn Zayd) pour la phrase que le Prophète aurait dite à 'Othmân ibn Maz'ûn, opposant à la *rahbāniyah* la *hanīfiyah samhah* (ici p. 124)

(5) Ibn Qotaybah, *ma'drif*, 228

(6) Ibn Sa'd, VII, 140-150.

(7) Ma'loûf, ap. *Moqtabas*, VI, 316.

san (1), il tolérât la *taqiyah* en cas de danger (contre *nash*, *ihtisâb* de Hasan) (2), il approuvait certaines pratiques de dévotion purement émotives, anecdotes (*qisas*) (3), songes (*ro'yâ*), prières dans les cimetières, litanies (*awrâd*, sg *wird*) (4), oratorios (*samâ'*), se bornant à réprouver l'extase artificielle avec exclamations bruyantes, tandis que Hasan condamne tout cela en bloc comme *bida'* (innovations hérétiques) (5). On a déjà vu leur polémique sur les mérites respectifs du *soûf* (6) et du *qotr*. Dans les réunions (*majâlis*) où Hasan parlait, il n'était question que de la vie future, tandis que dans celles d'Ibn Sîrîn on s'entretenait (7) de traditions historiques, telle cette anecdote sur l'amour 'odhrîte rapportée par Ayyoûb (8). Enfin le piétisme d'Ibn Sîrîn ne porte aucune trace du désir mystique des perfectionnements divins qui éclate chez Hasan.

Mâlik, grand admirateur et disciple indirect d'Ibn Sîrîn, se prononce pour lui contre Hasan « que les qadarites ont dévoyé (9) ». Ibn Hanbal, moins partial, reconnaît (10) que « Hasan n'a pas douté de la prédétermination divine de toute calamité (*moṣibah*) », ce qui lui attribuerait la paternité du semi-qadarisme professé par Ja'far et Ibn Sâlim. Je pense

(1) Ibn Sa'd, VII, 144

(2) *Id.*, 118, Ibn Khalikân, I, 140

(3) Hasan n'était pas un *qâss*, remarque Hâjj Khalîfah (s. v. *zohd*)

(4) *Qoût*, I, 81

(5) *Qoût*, I, 149. Ibn Sa'd, VII, 128 (ne pas hausser le ton, ni étendre les mains durant la prière)

(6) Ici, p. 131, Ibn Sa'd, au contraire, fait condamner le *soûf* par Hasan (VII, 123) mais c'est visiblement une invention de polémiste (Mohâsibî, *ri'dyah*, 111^a).

(7) *Id.*, VII, 121

(8) Sarrâj, *masâri'*, 8, Ibn Qotaybah, *ta'wil*, 411

(9) Tabarî, III, 2492

• (10) Yâfi'î, *marḥam*, I, 72. sur antithèse *ṣdbah-khatâ*, voir *Passion*, p. 620.

qu'on peut aller plus loin, et affirmer (1) que le « qadarisme » prétendu de Hasan est une légende, à laquelle ses disciples *mo'tazilites* et ses adversaires *hashwiyah* ont collaboré

Les khârijites, « qui le détestaient (2) », lui ont reproché son mépris pour leur pragmatisme (*tafdil al nuyah*, *shahâdah*), sa solution du problème du *fâsiq* et sa condamnation de toutes leurs rébellions

Les Imâmrites lui ont reproché (3) : ses critiques de la politique d'Alî, sa « neutralité » entre Mo'âwiyah et lui, sa thèse que les morts des deux partis ('Alî, Talhah) durant la « guerre du Chameau » étaient damnés (4), qu'on devait pratiquer la correction fraternelle (*wa'z*), opposée à leur thèse sur la « dissimulation licite » (*katmân*), sa doctrine mystique de la *ridâ*, du *tafwîd*, ses « concessions » aux qadarites et aux jabarites, ce qui est erroné

Les Sunnites littéralistes, *Hashwiyah* et *Mâlikites*, ont poursuivi chez ses disciples, sans oser l'en accuser lui-même, ses thèses maîtresses sur l'importance de la méditation (*fikr*) dans la vie religieuse, et la réciprocité d'amour (*khollah*) désirable entre Dieu et l'âme. De la leur réserve revêche à l'égard de ce grand homme, patriarche de la mystique islamique, qu'aboû Tâlib Makki a comparé à Abraham (5)

Le peuple ne l'a pas oublié. Dans les siècles suivants, les congrégations islamiques en ont fait leur fondateur et le *ghawth* (6) de son temps, et les compagnonnages des corps

(1) Hasan estime que le péché d'Adam était prévu (Yâfi'i, l.c., I, 70)

(2) Ibn Sa'd, VII, 127 ; ici p. 159. Ahnaf-b-Qays aussi avait été contre eux.

(3) Ici, p. 160, 173

(4) Ibn Shâdhân

(5) *Qout*, I, 149.

(6) 'Attâr, trad Pavet, 29, ici, p. 108 seq.

de métiers en ont fait leur VII^e cheikh (1), et même, parfois, leur *pîr* (2)

Ses disciples peuvent être classés suivant quatre rubriques :

1^o Les *mystiques*, ceux que nous croyons les plus fidèles interprètes de sa pensée Ibn Wâsi', Farqad, Abân, Yazîd Raqâshî, Ibn Dînâr, Bonânî et Habîb 'Ajamî Puis, au second degré, les élèves d'Ibn Dînâr 'Otbah (+ 167), Rabâh, Râbi'ah, et surtout 'Abd al Wâhid-Ibn Zayd (3) A la troisième génération, les élèves de ce dernier l'école théologique des *Bakriyah*, fondée par son neveu, et deux esprits éminents, le théologien Wakî' et le mystique Dârânî

2^o Les *mo'tazilites*, avec leur précurseur, Abou'l Khattâb Qatâdah-b Di'âmah Sodoûsî (+ 117), et leurs deux fondateurs Abou' 'Othmân 'Amr b 'Obayd b. Bâb (+ 143) et Abou' Hodhayfah Wâsil-b 'Atâ Ghazzâl (né 81, + 131) La trop célèbre légende qui montre Hasan prononçant solennellement dans son école, à l'instar d'un magister de village, la mise à l'index de l'un ou l'autre de ces trois « dissidents » (*mo'tazilah*) (4), paraît issue d'une fausse étymologie (5) Si pareille scène avait eu lieu, ni Qatâdah (6) ni 'Amr n'auraient continué à considérer Hasan (7) comme leur maî-

(1) 'Obaydallâh Rifâ'i, *Kitâb al fotoûwah* (écrit en 1082 hég)

(2) « pîr al masha'ikh » selon le chant de l'initiation au métier (*zaqal fi'l shadd*, ap Bouriant, *Recueil de chansons populaires arabes*, 1893, p 5-7) — La secte des Yezîdis en a fait « Cheikh Sîn », l'identifiant peut-être au vieux dieu semitique de la Lune

(3) Ici, p 192.

(4) Il existe la légende inverse, où Hasan « met en pénitence » ses auditeurs *hashwiyah* (Aloûsî, *jald*, 236)

(5) Ils « se sont séparés de nous » sur la question du *fâsiq*. La vraie étymologie, c'est *i'tizâl bayn al manzilatayn* (*Passion*, p. 708, n 2).

(6) Qui avait d'abord dit . *fâsiq* = *monâfiq* (Mortadâ, *monyah*, 23)

(7) Makki, *qodt*, I, 106

tre (1) Reste Wâsil, dont le jeune âge (vingt ans), au moment du dernier prône de Hasan, achève de réfuter l'anecdote (2) Il suffit de noter qu'en trois points capitaux, les *mo'tazilah* se sont écartés de l'enseignement de Hasan (*fasiq monâfiq* —, *amr* distinct de *hokm* —, *tafdil at-myah*)

3° Quelques *mohaddithoîn* sunnites Ayyoûb Sikhtiyânî (+ 131), — et Hammâd ibn Salamah (+ 165), maître d'Abdal Karîm-ibn al 'Awjâ (+ 167), esprit original et singulier, qui quitta la doctrine de Hasan, puis devint un instant disciple de Ja'far (3), et finit, dit-on, sceptique Il disait de Hasan, pour se justifier d'avoir quitté sa doctrine « Mon maître était un éclectique, tantôt qadarite, tantôt jabarite, je ne pense pas qu'il ait jamais adopté de doctrine ferme » (4)

Hasan Basrî est l'auteur responsable de plusieurs sentences célèbres, qui ont maintenant force de loi, en Islâm, et se trouvent incorporées dans les *Sihâh*, ayant été prises pour des *hadîth* du Prophète *yâ moqallib al qolôûb. Koll 'âmm tardhiloûna, tarjîh mulâd al 'olamâ, man 'ashuqanî* (5)

4° *Le tafsîr attribué à l'imâm Ja'far*

a) *L'état actuel de ce problème littéraire*

Dès le III^e siècle de l'hégire, circulent, dans les cercles mystiques « soûfis » de Koufah et de Bagdad, des *hadîth* moraux, à tendances mystiques, sur divers points obscurs du Qor'ân, attribués au VI^e imâm, Ja'far (6) (+ 148) Ils cons-

(1) C'est Ayyoûb qui a mis à l'index 'Amr-b.'Obayd, imité en cela par Aboû Hanîfah, Ibn al Mobâarak et Malîk (Hafawî, *dhamm*, 127^a).

(2) Steiner, *mutazilten*, 25

(3) Voir ici, p. 183.

(4) Tabarsî, *ihtyâj*, 172

(5) Cf ici, p. 107

(6) Aboû 'Abdallâh Ja'far Sâdiq-b-abî Ja'far M Bâqir, né 83/702 +

tituent au siècle suivant un « *mosnad min tariq ahl al bayt* » (1), un « corpus de traditions du Prophète recueillies et conservées par sa famille » Prétention excessive pour des *marâsil*, puisque, selon la remarque des Ibâdites, le IV^e imâm n'avait rien pu entendre venant de son père Yahya Qattân et Bokhârî ont rejeté en bloc les *hadith* de Ja'far, mais, chose curieuse, de rigides mâlikites, comme 'Iyâd, les acceptent (2), nous verrons plus loin pourquoi Et Ibn Hanbal en a admis quelques-uns (3)

Après Fodayl ibn 'Iyâd (4), Dhoû'l Noûn Mîsrî est le premier à en faire mention, parmi les sunnites Il dit les avoir reçus, par Fadl-ibn Ghânîm Khoza'i, de Mâlik (5), qui les aurait reçus de Ja'far (6) La chose paraît bien étrange, et le mystère de la confection de ce recueil n'est pas éclairci En tout cas, il jouit, grâce à son édition par Mîsrî, d'une autorité considérable Non seulement Solamî, dans la préface de ses *haqa'iq al tafsîr*, en parle, comme de « versets détachés, classés sans ordre », mais il en cite de nombreux passages,

Medine, shawwâl 148/765 Ja'far, descendant à la fois d'Alî et d'Abou Bakr, est un des seuls imâms shî'ites que la dévotion traditionnelle des Sunnites vénère ; on a proposé le nom de *ja'fari* pour le rite shî'ite, au cas où une reconciliation, tentée par Nâdir Shâh, permettrait d'amener devant la Ka'bah, auprès des quatre *mosalla* des rites sunnites, un cinquième, pour le shî'isme Les sunnites, on le sait aussi, reçoivent sous son nom des *kotob al jafi, alkatf*.

(1) *Passion*, p. 732, n 7, Dhahabî, *i'tidâl*, s. v. — Cfr 'an ba'q ahl al Bayt, ap Kharkoûshi, f 155^b

(2) Cette question est liée aussi avec cette étrange (et ancienne) tradition mystique qui fait admettre le *samâ'* par Mâlik

(3) I, 77

(4) Dhahabî, *hoffaz*

(5) Le fondateur du rite mâlikite

(6) L'un d'eux, que Dhoû'l Noûn répéta à son disciple Rabî'ah-b M Tâ'i, porte qu'Alî fut le seul légitime d'entre les quatre *râshidoûn* (Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.) On voit difficilement Mâlik transmettant un *hadith* aussi shî'ite.

d'après la recension qu'en avait établie Ibn 'Atâ (1) El Hallâj a utilisé et développé d'importantes indications de ce recueil au point de vue lexicque, l'emploi des mots *mashî'ah* (et non *irâdah*), *mahabbah* (et non *'ishq*), *azaliyah* et *holûl*, *Haqq* (en parlant de Dieu) (2) Au point de vue structural, l'exégèse coranique des noms divins *Noûr* (= *monawwir*), *Samad* (= *masmoûd ilayh*), et du mot *ihdînâ* (= *orshodnâ ila mahabbatika*) (3) Hallâj reprend sa parabole des XII mansions zodiacales de l'âme (4), et le dispositif dialogué de son exposé de la « via remotionis » (*tanzih*) Et, dans les *Tawâsin*, deux passages en sont inspirés la comparaison de la récitation coranique du saint avec le Buisson Ardent, quand il écrit « cligner l'œil hors du *où* » (II, 7) pour l'Ascension nocturne ou Mohammad « n'a voulu se détourner (pour regarder) ni à droite ni à gauche (VI, 2) », il développe le mot de Ja'far « il cligna l'œil hors des signes (créés), voulant l'occuper en Dieu seul, sans se détourner (pour regarder) vers aucun détail de ces signes » (5) Enfin on a des textes de Ja'far sur *noûr mohammadiyah* (*Qor'ân sonh*), *tajallî al Qor'ân (tulâwah, XLI anwâr)* (6), *tawbah qabl 'ibâdah* (7) qui esquissent des thèses hallagiennes, et Hallâj aurait référé, selon Ibn 'Ayyâsh à une *ruwâyah* « min ahî al bayt » justifiant sa règle du remplacement votif du *hadj* (8)

Il est malaisé de déterminer ce qui, dans ces *ruwâyat* d'un milieu sunnite et mystique, peut effectivement parvenir du VI^e imâm des Shî'ites, on trouvera en note un résumé de sa

(1) Passages parallèles, ap. Baqlî, t I, p 48, 97, 107, t II, p 304

(2) *Passion*, p 472, 625, Baqlî, f 156^a, 265^b, et in *Qor.* II, 160

(3) *Passion*, p. 472, 643, n 3, 642

(4) *Id*, p 496, n 5

(5) Baqlî, in *Qor* XVII, 1

(6) *Passion*, ch XIV-III-a, p 655, 472, Baqlî, f 265^b

(7) Baqlî, in *Qor* I, 4, IX, 113

(8) *Passion*, p. 276

biographie (1) Observons simplement qu'on ne peut *à priori* rejeter absolument l'attribution de sentences de ce *tafsîr* mystique à Ja'far, vu les coïncidences doctrinales remarquables que l'on rencontre entre certaines d'entre elles et les fragments de Ja'far invoqués de façon indépendante, par les Imâmites orthodoxes, et par les « Gholât » (Noseimis et Druzes). Ex en 'adl, distinction entre *amr* et *mashî'ah* (2), en *tawhîd*, emploi du *tan-zîh* (3), en *forôû'*, caractère non obli-

(1) En 122/739, les legitimistes shîites de Koufah, refusant de soutenir Zayd les armes à la main, font ostensiblement secession (*Raḥdah*) et déclarent que Ja'far est le seul imâm légitime. Ja'far, de son côté, se sépare d'aboû'l Jâroud, confident de son père Bâqir (+ 117) et éditeur de son *tafsîr*, parce que partisan de Zayd. Ja'far vit à Médine, dans la retraite, circonvenu par une suite d'adeptes plus ou moins compromettants, il doit, à plusieurs reprises, désavouer certains interprètes benevoles de sa pensée.

Les Imâmites orthodoxes lui font désigner quatre docteurs de la saine doctrine, quatre piliers (*arḥân*) Boḥayd b Mo'awiyah (+ 150), Zorârah-b A'yân (+ 150) qui proclamera Mousa comme VII^e imâm, Mohammad-b Moslim-b Rabâh et Aboû Basîr. Ils lui font accorder sa bénédiction au théologien Ibn al Hakam, et favoriser, à des degrés divers, Mou'min al Taq, aboû Mâlik Hadiami, 'Alî-b Mansour, et 'Alî-b Yaqtin (ne Koufah 124 + Bagdad 182, édite ses *malâhim*, *Tusy's*, 234). Ils admettent ses *ruwâyat* d'après Abân-b Taghlib, aboû Hamzah Thomâfi et surtout Mofaddal-b. 'Omar Jo'fi. Ils lui font excommunier divers *râwîs* (Friedlander, II, 90).

En revanche, les Imâmites *gholât* publient leurs *ruwâyat* de Ja'far sur l'autorité d'Aboû Shâkir Maymoûn (père du fondateur des Qarmates), et de Mohammad-b. Sinân Zahrî, disciple de Mofaddal. Ils affirment qu'Aboû Shâkir fut institué par Ja'far tuteur de son fils préféré, Isma'îl.

On peut se demander si les orthodoxes ont raison sur toute la ligne, en réfléchissant aux opinions divergentes de leurs docteurs précités (Ibn al Dâ'î, 422-423), — à l'intimite, avouée par eux, d'Aboû Shâkir avec Ja'far; à l'étroit rapport de l'*ibtâl* qarmate avec le *nafy al ro'yah* professé par les orthodoxes; malgré Aboû Basîr et Ibn al Hakam, dès le début du III^e siècle, à l'identité du *Noûr 'Olwî* qarmate et de l'*Allâh Noûr* de Ja'far.

(2) *Passion*, p. 625, ms noseimi, Paris, 1450, f. 12^a.

(3) *Id*, p. 636, n. 2, 648.

gatoire du *hajj* (1), détermination de la néoménie par le calcul (2) (et non pas empiriquement, par témoins) (3), enfin, condamnation du *qiyâs* et du *ra'y* (4)

Par qui le « corpus » de ces *ruwâyat* a-t-il été compilé ? On peut penser, soit à Jâbir-ibn Hayyân, soit à Ibn abî'l 'Awjâ (+ 167) En faveur de Jâbir, on relève · qu'il dedica des livres à Ja'far, qu'il eut pour disciple en alchimie Dhoû'l Noûn Misrî, premier éditeur de ce recueil, que, surnommé « soûfî » (5), Jâbir écrivit des livres d'ascèse (6), et c'est probablement lui (plutôt que Harim) l' « Ibn Hayyân » dénoncé par l'hérésiographe Khashîsh Nasa'î (+ 253) (7), comme préconisant un entraînement ascétique des sens, — comparable à « l'amaigrissement progressif du cheval de course » (*tadmîr al maydân*), — au terme duquel l'ascète, « insensible à l'amertume du vinaigre autant qu'à la douceur de la crème aux dattes », peut impunément user de tout, sans plus s'astreindre à observer la Loi

En faveur d'Ibn abî'l 'Awjâ, les arguments, surtout textuels, sont forts ; ancien disciple de Hasan par Hammâd-ibn Salamah, nous savons qu'il avait retouché sa doctrine (ces *ruwâyat* écartent les mots '*shq* et '*tafwîd*) . il est positive-

(1) *Id*, p. 736, n. 2, et Makki, *qawâ'id*, II, 117

(2) *Ilmûs al hûlûl* suivant les tables établies par Ibn abî'l 'Awjâ sous le nom de Ja'far (*farq*, 25 ; Kindî, *qâdîs*, ed Guest, 538, l 37, 533, l 23, 534, l 20 ; Ibn Jobayr, 162, l. 11, 167, Ibn Sa'd, V, 21, l 16). Sur l'opinion de Ja'far, cfr Maqrîzî, *ulû'ûz*, 76, l 14, Kindî, l c, 584, l 17, Ibn Taymîyah, *maym. al rasa'il al kobra*, II, 157 (Goldziher), Tabataba'i, '*orwah wothqa*, 419-421.

(3) Méthode sunnite.

(4) Tabarsî, *ihtyâj*, 185-186, 183, 179

(5) *Fihrist*, 335 titre de son *kitâb al rahmah*, ms. Cambridge, 896

(6) Sa'id (+ 462), en ses *tabaqât*, le compare à Mohâsibî et Tostarî, cfr. Ibn al Qiftî, 111, 127

(7) *Istiqdâmah*, ap. Malatî, p 166

ment dit qu'il fabriqua et édita un recueil de *hadith* (1) (on ne sait le nom sous lequel il le mit, c'est peut-être Ja'far) (2) et ce recueil était à tendances mystiques, puisqu'il prêtait à ces deux inculpations apparemment contradictoires, que Hallâj a également subies (3). *tashbîh* et *ta'tîl*

b) *Le premier éditeur Dhoû'l Noûn Misrî*

Sources sur sa biographie Kindî l'a mentionné dans son *ta'rikh al mauwâl al misriyîn*. Il n'existe plus de biographies anciennes, et les notices d'Ibn Khamîs et 'Allâr sont farcies de traits inventés. Le *sarf al tarwahhom 'an Dhî'l Noûn Misrî* (4) d'Aboû Horîa-b Sawayd Ikhmîmî est perdu, comme monographies postérieures, on trouve *kawhab dorri fi tar-jamah Dh N M* (ms Tôpqâpoû, 1378), et *sirr maknoûn fi manâqib Dh N* de Soyoûti (ms 'Ashir Eff 2051).

Chronologie de sa vie Aboû'l Fayd (var Fayyâd) Thawbân (var Fayd)-b Ibrahîm Misrî, surnommé Dhoû'l Noûn (5), naquit à Ikhmîm, en Haute-Egypte, vers 180. Sa vie est mal connue, les détails authentiques manquent sur les circonstances de sa vocation et celle de ses frères. Son maître en mystique paraît avoir été Sa'doûn, du Caire (6).

On ne sait qui lui transmit les *hadith* qu'il apprit, comme provenant de Layth-b Sa'd, 'Abdallah-b Lahî'ah (+ 174), Ibn 'Oyaynah (+ 198) et Ibn 'Iyâd (+ 187). Peut-être fut-ce cet énigmatique Fadl-b Ghânim Khoza'i dont nous avons parlé (7). Ses œuvres attestent la connaissance de la littérature mystique du temps, entre autres des vers de Râbi'ah,

(1) *Farq*, 25

(2) Avec lequel il fut très lie.

(3) Voir *Der Islam*, III, 251.

(4) *fihrîst*, 359.

(5) L'homme au poisson, comme Jonas

(6) Sarrâj, *masâri'*, 130

(7) Dhahabî, *t'udâl*, s. v., 101, p. 180, Mâlinî, 34

qu'il utilise sans la nommer Il voyagea beaucoup La Mekke, Damas, et les ascètes du mont Lokkâm, au sud d'Antioche (1) Cité par l'inquisition d'Etat mo'tazilite, il affirma courageusement le caractère « incréé » du Qor'ân (2) Condamné par le *faqih* mâlikite égyptien 'Abdallah-ibn 'Abdal Hakam (+ 214) pour son enseignement public de la mystique, — il fut inquiété de nouveau à la fin de sa vie, arrêté, transféré à Bagdad, et interné à la prison du Matbaq, où les soufis de Bagdad, notamment Ishâq-b. Ibrahîm Sarakhst, purent le visiter (3) Relâché par ordre du khalife, après un court interrogatoire, Misrî revint au Caire pour y mourir (245/856) (4)

Ses œuvres et sa doctrine On a sous son nom des opuscules alchimiques et cabalistiques apocryphes Ses « traductions » des hiéroglyphes des temples égyptiens paraissent également supposées Les deux traités d'alchimie, *rokn alhbar* et *thiqah*, qu'il écrivit, selon Ibn al Nadim, comme disciple de Jâbir, sont perdus (5) Je n'ai pas examiné au Caire son *Kitâb al 'aja'ib* (6)

Les seuls fragments mystiques authentiques qui subsistent de Misrî sont des sentences, paraboles et anecdotes Editées les unes par ses disciples d'Egypte, tels Mohâjir-b Moûsâ Ikhmîmî et Ahmad-b Sabîh Fayyôûmî, les autres par ses

(1) Ibn al Jawzi, *safwah*, Yâfi'i, *nashr*, II, 83 .

(2) Dhahabî, ms Leide, 1721, f 28^a.

(3) Mâlinî, 32, Tagrib I, 753

(4) Le plan de sa tombe, sa stèle (inscription en coufique du III^e s. hég), celle de son *khâdim* Hâmîd (+ 634/1236) et la *marsoûmah* du sultan Bârsbây (838/1434) concernant son *waqf*, ont été publiées par nous en 1911 (*Bull Inst fr. Archeol Caire*) Une mosquée de Ghizeh lui est dédiée, et il y a un cénotaphe portant son nom dans le cimetière du Shoûniz à Bagdad

(5) *fhrst*, 358, 355

(6) Brockelmann, *G. A. L.*, I, 199, 521.

admirateurs bagdadiens Dès son vivant, Mohâsibî le cite comme une autorité, 'Alî-b Mowaffaq et surtout Yoûsof-ibn Hosayn Râzî (+ 304) (1) propagent ces fragments Tirmidhî commente une de ses sentences comme un *hadîth godî*

Sa doctrine, fort complexe, atténue les thèses de l'école d'Abdal wâhid-ibn Zayd, elle est plus poussée, cependant, que l'essai de conciliation de Dârânî Misrî précise le *tafwîd* (2), emploie sans hésiter le terme *hobb* (3), et il est le premier à isoler nettement la notion de *ma'rîfah* [*sifâtî'l wahdâniyah*] (4) Son introspection fervente et minutieuse n'est pas appuyée sur la méthode philosophique et la force dialectique de Mohâsibî (5) La caractéristique de Misrî, c'est la somptuosité toute poétique de l'allégorie, la luxuriance un peu touffue des métaphores, sous lesquelles il excelle à masquer la hardiesse de ses thèses. Une de ses paraboles sur le « pèlerinage en esprit » à la Mekke esquisse, nous l'avons vu (6), une thèse hallagienne Une autre parabole, dont nous avons deux versions (7), essaie de faire entrevoir, sous le voile léger de déclarations d'amour chantées par une *hoûrî*, les délices que l'amour divin offre à l'âme, elle contient des vers de Râbî'ah, et ce mot (bois) « le vin de Son amour pour toi, tant qu'Il t'enivrera de ton amour pour Lui », que Tirmidhî commentera (8). Dans des récits, évidemment allégoriques, il montre des adolescents, à la fin du pèlerinage,

(1) Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 313, 315-316, 363.

(2) *Passion*, p 612.

(3) Ici, p 174.

(4) *Passion*, p 540, 'Attâr, I, 126-127, 133, Ibn Qayîm, *madâriy*, III, 220

(5) Misrî est nettement anti-mo'tazilite (Baqlî, t. I, p. 390), il se disculpe de l'accusation de *holoûl* (*Passion*, p. 697).

(6) Ici, p 44

° (7) Sarrâj, *masârî*, 180-181, Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 69

(8) *Khâtam*, quest 118.

qui se suspendent, éperdus d'adoration, aux voiles de la Ka'bah, ou prêtent l'oreille aux murmures d'amour qui en émanent (1) Ces deux exemples déclenchent chez Misrî une outrance sentimentale périlleuse, l'amour de la joie mystique pour elle-même (2)

En de rares moments, Misrî quitte ce style contourné et précieux, et, dans une brève sentence, parle sans détours. Telle celle-ci « J'ai désiré T'entrevoir, et quand je T'ai vu, le saisissement de la joie m'a maîtrisé, et je n'ai pu retenir mes larmes » (3) « Celui-là seul revient, qui n'a pas achevé la route aucun de ceux qui sont arrivés [à l'union] n'[en] est revenu » (4) Mais il préfère, comme Kilânî, plus tard, auquel il fait beaucoup penser, de grands tableaux allégoriques, artistiquement nuancés Ex .

Les joies du samâ' (conceit spirituel) au Paradis (5) .

« J'ai lu dans la Thora que les hommes pieux qui croient, qui marchent dans la voie de leur créateur et provoquent par leurs récits à l'obéissance, ceux-là verront le visage du Seigneur, ce qui est le comble de tout espoir, pour l'amoureux sincère, voir le visage de Dieu Il ne leur fera pas de grâce plus grande, en leur réunion, que de voir Son visage Et j'ai appris qu'après la vision, Il leur fera la grâce d'entendre les voix des esprits angéliques (*Roûhânîyoûn*), et la psalmodie, par David, du Psautier Si tu pouvais voir David ! On appor-

(1) Cfr. ceux de Sâlih Morrî et Ibn 'Oyaynah (Ibn 'Arabî, *l c*, II, 304, 279)

(2) Hallâj les a critiqués tous deux de façon explicite (*Passion*, p 623-624, 278).

(3) 'Abd al Rahmân-b Ahmad, *risâlah fî'l tasawwuf*, ms Na'sân, Hamâh, acephale Cfr son mot sur l'union divine, sans passer par le Prophète (Sarrâj, *loma'*, 104)

(4) Sohrawardî, *'awârif*, IV, 291

(5) Publié des son vivant par Mohâsibî (*mahabbah*), d'après Hosayn-b. Ahmad Shâmi.

tera un e chaire élevée d'entre les chaires du Paradis, puis il lui sera permis d'y monter pour faire entendre la louange et la gloire de Dieu, tandis que tous, dans le Paradis, sont attentifs prophètes, saints, *rouhânlyoûn* et *moqarra-boûn* Alors David commence la récitation du Psautier, le cœur paisible, nuancant les inflexions de sa voix, atténuations, reprises et silences, — soulignant la coupe des phrases par son débit, maintenant ce qui doit être constant, variant ce qui doit changer Et l'extase commence, pour ceux qui sourient, dans l'exces de la joie Et le « je » Royal (1) répond à David, et les belles recluses des châteaux (paradisiques) acclament la divinité Puis David monte le ton de sa voix pour que la joie atteigne à son comble Leur ayant fait ainsi entendre sa voix la plus aigue les élus d' 'Illyoûn se dressent hors de leurs demeures (*ghoraf*) du Paradis, tandis que les hoûrîs répondent à David, de derrière les voiles de leurs appartements, par des chants d'allégresse Alors les montants de la chaire se haussent, les vents résonnent, et les arbres vibrent, tandis que les chants s'échangent et se répondent Et le Roi dilate l'entendement (des élus) pour rendre leur joie parfaite Et si Dieu n'avait décidé d'avance qu'elle doit leur durer toujours, ils périraient d'allégresse » J'ai donné ce passage en entier, parce que Misrî est l'un des premiers propagateurs des séances de *samd'* ou « concert spirituel (2) », et pour indiquer voir comment la thèse, si fermement affirmée par Mohâsibî, du dialogue direct des saints avec l'essence divine, au jour de la *zyâdah*, est ici volontairement estompée

Misrî, comme l'a noté Solamî, est le premier à avoir défini

(1) *Howa al Malakoût* (= le monde supérieur angélique) Insinuation d'une thèse que Mohâsibî explicitera Il s'agit peut-être aussi du « *howa* ! » des séances initiatiques

(2) Il en a signalé les périls (*Passion*, p 191).

et enseigne « la classification des états mystiques (*tarṭīb al ahwâl*) et les étapes des maîtres en sainteté (*maqāmât ahl al wilâyah*) » (1) Chez lui, l'itinéraire mystique, esbauche par Dârânî, prend la forme définitive des manuels classiques du soufisme. Il pourra y avoir des états et des étapes surajoutées ou supprimées, mais l'idée d'une gradation *ne varietur* dans les grâces sanctifiantes s'impose désormais. Comparée à l'introspection analytique d'un Mohāsibî, qui repère *ab intrâ* le principe de subordination de nos états de conscience les uns aux autres, dans l'enchaînement de nos intentions préalables, la théorie de Mîsrî s'avère d'une esthétique formelle un peu insuffisante. Confrontée à l'élan ascétique si rude et si dépouillé d'un Bîstâmî (en attendant un Hallâj) qui recherche à travers nos actes Celui-là seul pour qui nous les accomplissons, — cette vénération des vertus pour elles-mêmes, cette culture de l'extase pour elle-même trahit une certaine idolâtrie formaliste au moins implicite. Mais, étant plus claire, partant plus accessible à la moyenne des mystiques que les deux autres, cette théorie a eu un plus grand retentissement. Dès la fin du III^e siècle de l'hégire, ce procédé de classification formelle est adopté par Tostarî, et par divers soufis de Bagdad (2). Il sera perfectionné et rectifié par Wâsîṭî, Sarrâj (3), Qoṣhayrî et Ghazâlî.

Voici un texte caractéristique de Mîsrî (4) :

« Il est, pour Dieu, des fidèles, qui ont planté les arbres de leurs péchés en face de leurs yeux, et les ont arrosés de l'eau de leur pénitence ; ils ont fructifié en regrets et cha-

(1) *Sonan*, ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI. Cf. Sobrawardî, *'awârif*, IV, 252, 276.

(2) *'Awârif*, IV, 253, 498. Mîsrî est considéré comme un saint par les Sâlimiyah (Makkt, *qoût*, II, 76).

(3) *Loma'*, 42.

(4) *Yâfi't*, *nashr*, II, 334-335.

grins , ils sont devenus fous sans folie, stupides sans bégaiement ni mutisme, eux, les éloquents, les diserts, sages en Dieu et en son prophète Puis ils ont bu à la coupe de la pureté, et la longueur de la souffrance leur a légué la patience

« Puis leurs cœurs se sont enflammés pour le Royaume, et leur pensée a circulé parmi les palais, sous les voiles de la Majesté , ils se sont mis à l'ombre, sur le parvis du regret, et y ont lu le livre de leurs pechés , et ils se sont légués à eux-mêmes l'anxiété, si bien qu'ils ont atteint la cime de l'ascèse (*zohrl*) grâce à une entière abstinence (*wara'*) C'est ainsi que l'amertume du renoncement au monde leur est devenue suave, et que la rude couchette leur est devenue molle, tant et si bien qu'ils ont conquis l'attachement au salut et la voie qui mène à la paix

« Et leurs esprits se sont éparpillés dans les hauteurs du ciel, pour se poser en adorant dans les jardins du Paradis, et plonger au fleuve de la vie Ils ont refermé les écluses de l'angoisse et franchi les ponts du désir , ils ont fait halte dans la consommation de la science (discursive) et se sont désaltéré au *ghadîr* (1) de la sagesse (unitive) , ils ont vogué sur la barque de la grâce, ouvert la voile au vent du salut, sur la mer de la paix, si bien qu'ils ont atteint les jardins du Repos, la mine de la Gloire et de la Miséricorde (2) »

Et cette prière (3)

« O Dieu, range-nous parmi ceux dont les esprits se sont envolés au Royaume , pour qui se sont levés les voiles de la Majesté , qui ont plongé dans le fleuve de la certitude ; qui se sont promenés parmi les fleurs du jardin des hommes

(1) Allusion au *ghadîr Khomm* (*Passion*, p 507)

(2) Le souci esthétique excessif de la convenance des images réduit cet « *itinerarium mentis ad Deum* » à ressembler presque à une « carte du Tendre », dessinée par un disciple d'Honoré d'Urfé

(3) Yâfi', *nashr*, II, 335

pieux, qui ont vogué sur la barque de la résignation (*tawakkol*), ouvert la voile de la demande d'intercession, et que le vent de l'amour a entraînés, par les échelles de la proximité de la Gloire, jusqu'à aborder au rivage de l'intention droite (*ikhlas*), laissant derrière eux leurs péchés et n'emportant avec eux que leurs actes d'obéissance, — et cela, grâce à Ta merci, ô Miséricordieux par excellence ! »

5° *La fin de l'école ascétique de Basrah.*

a) 'Abd al wâhid-ibn Zayd, Rabâh et Râbi'ah.

L'intense ferveur religieuse qui caractérise les milieux musulmans de Basrah (1), au début du II^e siècle hégirien, affectait les formes les plus variées, sans unité de doctrine théologique, ni uniformité de discipline. C'est ce que les disciples de Hasan Basrî y introduisirent peu à peu, se transmettant, sinon des « constitutions » orales précises (encore moins un « habit », comme on le crut plus tard), du moins sa méthode. A la première génération, on entrevoit un essai de régularisation, dû à Mâlik-ibn Dînâr (+ 127) (2), Antâkî nous laisse entendre qu'il réagit contre les deux excès des ascètes, en fait de costume, l'inconstance et l'exagération des vêtements tantôt luxueux, tantôt rebutants, d'Abân (3), — et le *souf* et les chaînes, d'Ibn Wâsi', Farqad et 'Otbah. Il reprochait aussi à Abân de multiplier les récits rassurants, sur des dévotions indulgenciées (*rokhas*), à Ibn Wâsi' et Farqad, la mise en commun de tous les biens, et l'insouciance du lendemain.

A la seconde génération, l'œuvre d'unification est presque accomplie, grâce à un esprit puissamment organisateur,

(1) Voir Harîrî, *maqâm*, I.

(2) Monographié par Ibn abî'l Donyâ (+ 281), extr. ap. Tha'labî, *qatla*.

(3) Dhahabî, *i'tidâl*, *hoffâz*, IV, 39.

aboû 'Obaydah 'Abd al Wâhid-ibn Zayd (+ 177) (1) C'est lui qui organise l'agglomération cenobitique d'Abbâdân. C'est un chef, renommé pour son efficace sainteté (*mojâb al da'wah*) (2), c'est un théologien, et c'est un sermonnaire. Au point de vue théologique, il a exprimé fortement l'état d'esseulement qu'une vocation mystique sincère fait traverser (3) :

« Les voies sont diverses, la voie de la Vérite est solitaire
Et ceux qui entrent dans la voie de la Verite sont esseules (*afîdd*) »

il a esquissé la thèse que la récitation de la *shahâdah* ne prenait de valeur que par une grâce divine spéciale. « Tout ainsi qu'il n'est pas permis d'altérer le titre des pièces d'argent, ainsi il n'est pas licite de réciter la *shahâdâh* sans la lumière de purification de l'intention (*noûr al ikhlâs*) » (4), il ébauche même la doctrine de la déification (*ittisâf* de Hallâj, *takhalloq* de Wâsîti) (5), en ce *hadîth* « Dieu a cent dix-sept vertus morales (*kholq*) en avoir une, fait entrer l'homme en Paradis » (6) Déférant aux théologiens, il n'emploie pour l'amour divin que les mots *'ishq* et *shawq* (marquant le désir), non le mot *mahabbah* (marquant la consommation) (7).

Voici un fragment de ses sermons (8) : « O frères ! Ne pleurerez-vous pas du désir (*shawq*) de Dieu ; comment celui

(1) Ne pas le confondre avec le traditionniste zaydite 'Abd al Wâhid-ibn Ziyâd (+ 179)

(2) A l'imitation de Solaymân Taymî, il observe durant quarante ans un vœu de chasteté

(3) Makki, *qoût*, I, 153

(4) Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 354. Proposition rétractée par son neveu Bakr (*ma'mou'n fi'l ikhlâs ma' al tab'* Ash'arî, *maqâlat*, f. 96^a). *Passion*, p. 787.

(5) *Passion*, p. 642

(6) Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.

(7) *Passion*, p. 608-609.

(8) *Hilyah*, s. n. (d'après *safwah* d'Ibn al Jawzî).

qui pleure du désir de son Seigneur serait-il privé de Le voir (un jour) ? — O frères ! Ne pleurerez-vous pas, de crainte de l'enfer, comment celui qui pleure, de crainte de l'enfer, n'en serait-il pas préservé par Dieu ? — O frères ! Ne pleurerez-vous pas, de crainte de la soif amère qui vous saisira au jour du Jugement ? Vous ne pleurez pas ? Ah si ! Pleurez donc sur l'eau fraîche (que vous recherchez trop) en ce monde, et peut-être vous en abreuvera-t-on dans les Demeures de la Sainteté, avec les meilleurs convives, compagnons des prophètes, des *siddiqûn* (1), des martyrs et des hommes pieux, car est il une société meilleure ? »

Il place Jérusalem (et la fontaine de Siloe) sur le même rang que la Mecque (et le puits Zemzem), et affirme que Khidr y réside, à l'Aqsâ (2)

A ses côtés, deux de ses contemporains et amis Râbi'ah, d'abord, simple femme affranchie des Âl 'Otayk (tribu de Qays, 'Adaw.), ancienne joueuse de flûte, convertie, dont il reste de courts fragments, d'une véhémence d'amour touchante (3) Elle passa toute sa vie à Basrah, presque comme une recluse, et y mourut (4) âgée d'au moins quatre-vingts ans, en 185/801 (5), laissant en Islâm un parfum de sainteté qui ne s'est pas évaporé Elle emploie sans hésiter le

(1) C'est ici une des plus anciennes mentions de ce terme, Hasan Basrî disait « *ahl al inqîd'* ».

(2) Maqdisî, *mothîr*, l c f 99, 121^b

(3) Jâhîz, *bayân*, II, 85, III, 66, Saïrâj, *masâri'*, 136, 181, 'Attâr, I, 60

(4) Tombe visitée par Mohammad-b Aslam Tôust.

(5) Non pas en 135/752, comme on l'a dit, pour en faire l'élève de Hasan Preuves son amitié connue pour Rabâh, — sa rencontre avec Thawrî (venu à Basrah après 155), — l'anecdote de la proposition de mariage du wali 'abbâsîde de Basrah, M b Solaymân (wâlî de 145 + 172 ; *qoût*, II, 57) On dit qu'elle naquit l'année où Hasan commença ses pîônes (est-ce pour « recommença » ? Ce qui référerait à l'an 95 ou 99).

mot *hobb* pour l'amour divin, se fondant sur Qor V, 59 Et elle le commente ainsi (1).

Je T'aime selon deux amours, amour [interesse] de mon bonheur
Et Amour [parfait, desir de Te donner ce] dont Tu es digne !
Quant à cet amour de mon bonheur, c'est que je m'occupe
A ne penser qu'à Toi, seul, à l'exclusion de tout autre
Et quant à cet autre Amour [de Ton bien], dont Tu es digne,
C'est [mon desir] que Tes voiles tombent, et que je Te voie !
Nulle gloire pour moi, en l'un ou en l'autre [amour],
Ah Non ! Mais lo- à Toi, pour celui-ci, comme pour celui-là !

Ce quatrain, si concis, pose la dualité des « deux amours » de l'âme pour Dieu, amour imparfait (de jouissance personnelle), et Amour parfait (du bien de Dieu, de Sa gloire pour Lui-même) (2), sans oser trancher, ce que Hallâj fera, en des vers magnifiques (3), plaçant le *hobb al Madhkoûr* avant le *hobb al dhûkr*. Tandis que les théoriciens profanes de l'amour 'odhrite choisiront précisément, avec son adversaire Ibn Dâwoûd, la solution inverse (4).

Un autre mot d'elle pose et tranche la question des « deux récompenses » en Paradis, entendant vanter les joies créées qui y attendent les élus, elle s'écria « Le Voisin, d'abord ! Ensuite, la maison (*al jâr 'l thomma'l dâr*) » (5).

Convalescente d'une maladie grave, elle avait cessé de se réveiller pour prier au milieu de la nuit ; avertie par des

(1) *Qoût*, II, 56. La trad. de Margoliouth (*Early mohammedanism*, 173), philologiquement exacte, ne degage pas assez la portée dogmatique de ces vers.

(2) Que Wensinck estime être une doctrine ésotérique (*Dove*, XXXVII, XLVII) bien qu'elle figure dans la catechèse chretienne la plus humble depuis le « Sermon sur la montagne ».

(3) *Passion*, p. 623-624.

(4) *Id.*, p. 180.

(5) Ghazâlî, *ihyâ*, IV, 224. Allusion au proverbe « Experimente le voisin, avant la maison, et le compagnon, avant le voyage ».

anges, elle comprit ce qu'elle perdait, et recommença. Cette anecdote est sœur de celle d'Imîân Khoza'i (1)

Son compatriote et ami Aboû'l Mohâjir Rabâh-ibn 'Amr Qaysî (+ vers 180) a défini, dans son enseignement, ses principales thèses sous une forme dogmatique plus étudiée, offrant par conséquent une prise plus facile aux théologiens. En dogme, il introduit les notions (2) de *tajallî* (lumen glorie) pour expliquer la vision de Dieu (*ro'yah*) au Jugement, qu'Abd al Wâhid ibn Zayd avait fortement rappelée, — de *tafdîl al wali*, supériorité du saint (sur le prophète), à propos de Qor XVIII, 76; — de *khollah*, — ou « amitié divine » (en souvenir d'Abraham). En morale, il préconise formellement le vœu de chasteté (3), l'acte de contrition (4), et les visites pieuses dans les cimetières. Le traditionniste Khashîsh Nasa'i (+ 253) catalogue Rabâh (avec Kolayb) parmi les *zanâdîqah*, pour quiétisme. voici les thèses, évidemment tendancieuses, qu'il leur prête (5) à tous deux

I « Lorsque, disent-ils, l'amour de Dieu domine leurs cœurs, désirs et volontés, au point de supplanter pour eux toute chose, — ce qu'ils sont vis-à-vis de Dieu, Dieu l'est vis-à-vis d'eux. En un tel état, ils reçoivent de Dieu la *khollah* (= grâce de l'amitié divine permanente). Et Dieu leur rend le vol, l'adultère, l'ivrognerie et tous les vices licites, car ils ont la *khollah*, — et sont, [vis-à-vis de Lui], comme l'ami qui a le droit d'user du bien de son ami sans permission. »

(1) Ici p. 140 Sarrâj, *masâni'*, 136.

(2) Sha'râwî, tab. I, 45; *Hilyah*.

(3) Non content de le pratiquer lui-même, il le conseille aux autres. « J'ai entendu Mâlik-ibn Dinâr dire : L'homme ne devient *siddîq* que s'il laisse sa femme en état de veuvage, et s'en va dans les décombres auprès des chiens. »

(4) *Istighfâr* « j'ai commis environ 40 péchés, et, pour chacun, j'ai demandé pardon à Dieu 100 000 fois » (*Hilyah*). .

(5) *Istiqâmah*, extr. ap. Malâtî, f. 165.

II « L'acte de renoncer au monde est une préoccupation pour les cœurs, — c'est donner au monde de l'importance, et le faire aimer, puisqu'on s'y intéresse. L'acte de renoncer aux bons repas, aux boissons agréables, aux doux vêtements et aux parfums, attache les cœurs à la considération de ces choses, en fonction de cette renonciation elle-même. Aussi, pour mépriser ces choses, obtempèrent-ils à leurs désirs quand ils surviennent, afin que le cœur n'ait plus à s'en préoccuper et n'attribue pas d'importance au fait de les rejeter »

Ces deux propositions sont une déformation perfide (1), l'une de sa thèse de l'impeccabilité de la sainteté, — l'autre de sa thèse de la précellence « du pécheur converti qui n'a plus à lutter contre la tentation, sur le pécheur converti qui doit continuer à lutter » (2)

Voici deux anecdotes soulignant la nuance qui le sépare de Râbi'ah (3)

Abrad-ibn Dirâr, des Banou-Sa'd, ami de Râbi'ah, ayant demandé à Rabâh « Trouves-tu les nuits et les jours longs à passer ? — Pourquoi ? — Par désir de rencontrer Dieu ? », Rabâh s'était tu (4). Incertain devant ce silence, Abrad demande à Râbi'ah « Devait-il me dire « oui » ou « non » ? — Ah, pour moi, je dis *oui* !, répondit-elle » — Un jour Râbi'ah regardait Rabâh, qui baisait un enfant de sa famille et l'embrassait « L'aimes-tu, lui dit-elle ? — Oui — Je ne pensais pas qu'en ton cœur il y eût une place libre pour l'amour d'un autre (que Dieu), vide du souvenir de Dieu ! » Rabâh s'écria, et s'évanouit. Puis revenu à lui, essuyant la

(1) Cfr ici, p. 95.

(2) *Passion*, p. 45

(3) *Hilyah*, s. v., Sarrâj, *masâri'*, 181

(4) Comme Modai Qârî dans une occasion analogue (Mohâsibî, *ma-habbah*) . par pudeur.

sueur de son visage, il disait (pour s'excuser) « Ah ! c'est une miséricorde qui vient de Lui-même, que Dieu a semée dans les cœurs de Ses serviteurs, à l'égard des petits enfants »

La condamnation posthume de Rabâh et Râbi'ah par les traditionnistes coïncida avec la dissémination des disciples d'Abd al Wâhid-ibn Zayd. Son neveu, Bakr, avait tenté de constituer, grâce à l'enseignement de son oncle, un peu atténué (1), une école de *motakallimûn* néo-sunnites (*nâbitat al hashwiyah*), pour arracher Basrah à la suprématie théologique des mo'tazilites. Il n'y réussit pas. L'intérêt de cette école éphémère, les *Bakriyah*, est d'avoir fondé, comme les *Karrâmiyah* et les *Sâlimiyah* vont le faire, la défense de l'orthodoxie sur une méthode mystique expérimentale. Ibn Qotaybah (2) et Baghdâdî (3) ont énuméré les thèses des *Bakriyah* condamnées par les hérésiographes. Certaines sont des thèses expresses de Hasan Basrî (4).

b) *Dârânî, Ibn abî'l Hawwârî et Antâkî*

Le mouvement instauré à Basrah reprit force en Syrie, grâce au principal disciple d'Abd al Wâhid-ibn Zayd, Dârânî. Aboû Solaymân 'Abdal Rahmân-b 'Alîyah Dârânî, né en 140 à Wâsîl, paraît avoir quitté Basrah vers 180, et s'être dès lors fixé à Dârâyâ, dans la plaine de Damas, il y mourut en 215 (5). Dârânî, développant les tendances conciliatrices de son maître, affirme explicitement qu'il assujettit les données de ses expériences mystiques aux cadres définis par les théologiens ; il s'abstient d'énoncer les autres

(1) *Passion*, s. v. index, ici p. 178.

(2) *Ta'wîl*, 57.

(3) *Farq*, 200-201.

(4) *Fâsiq* = *mondâfiq* = *mokhallad fî'l nâdî*.

(5) Dhahabî, ms. Leide, 1721, f. 180, Rifa'î, *rawdah*, impr. Damas, 1330, p. 95.

données dont la réalité lui a été pourtant suggérée (*nokat al haqiqah*) par des illuminations intérieures (1) C'est probablement une précaution, — et quand il déclare qu'il renonce à s'exposer à des sanctions publiques (en insistant sur ses révélations privées) « de peur d'en concevoir de l'orgueil » (2), on peut penser qu'il ne se sentait pas non plus la vocation du martyr

Cet opportunisme l'amena à diverses concessions, relativement à l'abstinence, il concède que « manger des mets délicats incite à se complaire en Dieu » (*sic*) (3), relativement à la doctrine de Rabâh sur la supériorité des saints par rapport aux prophètes), il propage des *hadîth* concluant à la précellence de Jean sur Jésus, ce qui la masque (4). Il aime conter des apparitions séduisantes de fiancées célestes, *hoûris* désirables, dont la beauté physique matérialisera, en Paradis, la perfection des vertus acquises, à force de larmes et de prières, en cette vie, formule transactionnelle qui ne contenta ni les mystiques (5), ni les *foqahâ*, qui le firent expulser de Damas pour ses récits de visions (à l'état de veille)

(1) *Passion*, p. 717. Aloûsî, *jalâ*, 62

(2) Makki, *qoût*, II, 137

(3) *Id*, II, 177.

(4) Asin, *Logia D Jesu* n° 31, Ibn al Jawzi, *narys*, cfr le bizarre sermon d'Ahmad Ghazâlî (+ 547) sur l'« imparfaite » pauvreté de Jésus « Les anges se réunirent lors de l'ascension de Jésus, il s'assit et sa *moragga'ah* se déchira en trois cents pièces, ils dirent « Seigneur, ne feras-tu pas à Jésus une chemise sans couture ? — Non, le monde (où il va redescendre) ne mérite pas qu'il en ait une. » Alors, ils fouillèrent dans sa robe de dessous et y trouvèrent une aiguille. Dieu dit alors . « Par ma gloire, s'il n'y avait pas eu cette aiguille, j'aurais ravi Jésus jusqu'en l'intime de Ma Sainteté, et ne me serais pas contentée pour lui du 7^e ciel, mais voici, une aiguille a mis un voile entre lui et Moi » (Ibn al Jawzi, *qossas*, f. 118).

(5) Mohâsibî s'en dégagera (*tawahhom*), Bisâtâmî la réprouvera (*Passion*, p. 690)

d'anges et de prophètes (1) Dârânî a maintenu, d'ailleurs, dans un récit fait au style direct (2), que les élus verront Dieu face à face :

« D'Ibn abî'l Hawwârî (3) j'entrai un jour chez Abou Solaymân il pleurait Et je lui dis « qu'est-ce qui te fait pleurer ? — O Ahmad, pourquoi ne pleurerais-je pas ? Quand la nuit s'épaissit, que les yeux se ferment, que tout ami s'es-seule avec l'Ami, les amants entortillent leurs pieds dans leurs tapis (de prière, roulés), tandis que les larmes, sur leurs joues, descendent goutte à goutte, — et Dieu, compatissant, s'écrie « O Gabriel ! Par mon essence ! Ceux qui se complaisent en ma parole, et se réconfortent en mon souvenir, certes, Je les suis dans leurs retraites, J'écoute leurs sanglots, Je considère leurs larmes ! O Gabriel, que ne leur cries-tu « Pourquoi ces pleurs ? Avez-vous vu un Ami faire souffrir ceux qui L'aiment ? » Pourquoi tolérerais-Je un châtiment pour ceux, qui, à la nuit pleine, cherchent à Me complaire ? Par Moi-même, Je l'ai juré, lorsqu'ils comparaitront au Jugement, Je leur découvrirai mon visage miséricordieux (*waḥî al karîm*), afin qu'ils me contemplent et que Je les contemple »

Chez Dârânî, l'itinéraire mystique, aux étapes encore mal dessinées chez Hasan, Ibn Adham (4) et même Wakî' (5), se modalise suivant une gradation invariable de grâces ornant

(1) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI

(2) Tandis qu'Ibn Adham mettait le récit au compte de Jean-Baptiste.

(3) Qosh. 18, dilue, sans nom d'auteur, ap *ihyâ*, IV, 232.

(4) Ici, chap V, § 2.

(5) « Faire mémoire des saints procure la *rahmah* » Que celui qui y songe sache qu'il y a des serviteurs de Dieu qu'Il s'est réservés parmi sa création, Il a spécialisé en eux Sa grâce, Il s'est rejoui en eux de Sa lumière, puis Il les a guerroyés de Son épée, tués par Sa crainte, leur conférant le martyre suprême, c'est leur Seigneur Lui-même qui est leur récompense et leur lumière » (ap Tha'labî, *qatla*, f. 4^a).

l'âme (1), esquisse de la doctrine des *ahwâl* et *maqâmât* que fixera Misrî « (a) le Seigneur les a fait boire, assis sur la frange du tapis de l'amour, il les a désalterés (désormais) de la société des créatures, en leur montrant la vision de la Vérité, (b) puis, Il les a fait siéger sur les chaires de la Sainteté, et leur a dispensé les rares trésors de la Surabondance (1), faisant pleuvoir sur eux la pluie d'une assistance (*ta'yîd*) surnaturelle; (c) les ruisseaux du désir et de la vicinité ont alors coulé sur eux, (d) et après leur avoir infligé les affres de la séparation, Il les fait revivre grâce aux secrets de la proximité » — Dans une autre parabole, celle de l'ascète Kârôûn, qui se damna (2), Dârânî explique comment toute sainteté apparente est, avant la mort, précaire et révocable (3).

L'élève préféré de Dârânî, éditeur de ses récits, est Ahmad-ibn abî'l Hawwârî 'Abdallâh-ibn Maymoûn Tha'labî Ghatafânî, — né à Koûfah en 164, mort à la Mekke en 246 (4). Sa femme Râbî'ah est enterrée en face de Jérusalem (5), dans la grotte de la prophétesse Holda et de Ste-Pélagie, attenante à la mosquée de l'Ascension Ibn abî'l Hawwârî était également l'élève d'Ibn 'Oyaynah, d'Abdallâh-b Sa'id Nibâjî dont la doctrine sur le *roûh* a été analysée (6), et d'Antâkî dont nous allons parler. Après un long séjour à Damas (Jonayd l'appelait « la menthe odorante de Damas »), durant lequel, cité devant l'inquisition d'Etat, il faiblit et signa la formule mo'tazilite du « Qor'ân créé », — il fut inculpé

(1) Baqlî, t II, p 355.

(2) Shiblî, *âkâm*, 218

(3) *Passion*, p. 752.

(4) Dhahabî, ms. Leide, 1721, f 5^b.

(5) Rifâ'i, *rawdah*, p 84 On l'y confondit bientôt avec Râbî'ah Qaysyah (Ibn Khallikân, I, 201) ; et la confusion dure encore.

(6) *Passion*, p. 662

d'avoir enseigné la supériorité des saints sur les prophètes (1), et se réfugia à la Mekke

Tandis que Dârânî et Ibn abî'l Hawwârî ravivaient à Damas les souvenirs de l'apostolat d'Ibn Adham au mont Lekkâm, des vocations ascétiques se dessinaient dans la région même d'Antioche. Les premiers ouvrages que Kalâbâdhî mentionne (2), relatifs aux '*olôlm al mo'âmalât*' et à la discipline intérieure de nos actions, à notre règle de vie, compilant les données traditionnelles comme le fera Mohâsibî, émanent de deux ascètes établis à Antioche. Du plus ancien, Aboû Mohammad 'Abdallâh-b Khobayq Antâkî, nous savons seulement qu'il était venu de Koûfah, et que, disciple de Yoûsof-ibn Asbât (+ 196), et thawrite en droit, il fut un des maîtres de Fath Mawsilî (3). Le second, le seul dont il nous reste des œuvres, est Ahmad-ibn 'Âsim Antâkî, que nous nommerons ici, en abrégé, Antâkî (+ vers 220). Ami de Dârânî, qui le surnommait « l'espion des cœurs » (*al dsoûs al qolôbb*) (4) pour sa pénétrante analyse des consciences, ses œuvres ont été éditées par deux disciples, 'Abdal 'Azîz-ibn Mohammad-ibn Mokhtâr Dimishqî et Ibn abî'l Hawwârî. Elles sont inestimables, car elles nous font connaître en détail un type primitif de la naissante ascèse musulmane, antérieur à la codification de Mohâsibî. Nous analyserons d'abord les extraits qu'en reproduit Aboû No'aym en son *Hilyah* (5).

Antâkî y exprime son amour pour le recueillement, la solitude, son désir de la pénitence, et surtout d'une con-

(1) Solamî, *mihan*, ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI.

(2) *Ta'arrof*.

(3) Jâmi, 73, Sha'râwî, *tab.* I, 82. Dédoublé par Kalâbâdhî (*ta'arrof*).

(4) Ibn 'Arabî, *mohâdd*, II, 339.

(5) Ms. Leide, 892, ff. 172^a-177^b. Ibn al Jawzî reproche à Aboû No'aym de les avoir éditées (*safwuh*, préf.)

naissance de Dieu qui ne soit plus la simple affirmation de sa réalité par la foi (*ma'rifat al tasdiq, al iqrâr*), mais la sagesse expérimentale de ceux qui obtiennent de Lui, directement réponse (*ma'rifat al istiğbah*), elle seule donne le bonheur (*ghibtah*) (1) Il l'appelle aussi *ihâm min Allah* Ce qui rapproche le plus de Dieu, c'est de se purger des peches secrets Il y a des péchés utiles, « ceux que tu places vis-à-vis de tes yeux (2) pour les pleurer jusqu'à la mort, si bien que tu n'en commets plus de pareils, voilà la vraie pénitence ». Il y a des actes d'obéissance nuisibles, « ceux qui te font oublier tes fautes, tu les places vis-à-vis de tes yeux pour t'y complaire, et t'égarer loin de la crainte de tes péchés passés, voilà la vaine gloire (3) » Les vrais croyants « parlent peu aux créatures, se plaisent à invoquer leur Créateur, leurs cœurs sont attachés au Royaume des cieus, leur pensée assiste aux affres (*ahwâl*) du Jugement, leurs corps sont dénudés pour les créatures, aveugles et sourds pour le monde et les siens et pour ce qui leur y revient, ils paraissent déjà voir l'autre vie, certains sont arrivés à cela par l'effort (*ʔti-hâd*), l'ascèse de la chair (*riyâdat al nafs*), la faim . (4) ». « Je suis en un temps où l'Islam est redevenu expatrié comme lorsqu'il a commencé (5), et d'où la description de la vérité est exilée, comme alors, les savants sont attachés aux richesses, . et les gens pieux sont sans instruction » Antâktî entrevoit la réforme de Mohâsibî, il déplore l'ignorance des ascètes, et essaie de trouver une règle de vie qui les guide; il raisonne, il envisage un enchaînement dans les états

(1) F 172^b. Cfr. *Passion*, p 749

(2) Repris par Mîsrî (101, p 189)

(3) F. 173^a

(4) F 173^b

(5) F 174^a. Mohâsibî fera un *hadith*, de cette pensée, qui est peut-être d'Antâktî.

de conscience (1), suivant une direction que Dieu lui-même nous prépare, et qu'il s'agit non d'inventer, mais de deviner « C'est Dieu seul qui a créé les moyens (*asbâb*) amenant au bien, les croyants sont incapables d'arriver à rien de bien dans leurs actions sans ces moyens, qui les dissocient des péchés lorsque Dieu les fait résider au cœur de ceux qui L'aiment et qui agissent pour Lui » (2)

A côté de deux analyses psychologiques, très poussées, de l'« insouciance » et de l'« ignorance » spirituelles (3), retons une *qasîdah* (4), de forme un peu prosaïque, mais d'une originalité saisissante, où Antâkî condense les résultats de son expérience ascétique, sa science « à la fois traditionnelle et inspirée » il y dit la vie et la mort du véritable Islâm dans les âmes, et le malheur des temps présents

« Comment l'Islam, à ses débuts, commença,
Sa croissance jusqu'à la plénitude de sa perfection,
Et comment il a dépéri (5), pareil à un vêtement usé
Ahmad (6) lui-même a chanté le chant de deuil (7) de l'Islâm,
Tel l'afflige qui pleure les morts en son affliction
Louange, donc, à Dieu, d'abord, qui me crea pour l'Islam par
[pui bienfait,
Faisant de moi un fils d'Adam, non un démon d'entre les *jinn*
Puis Il m'a conduit jusqu'au Monastère d'Ahmad (8)
Et m'a enseigné ce qu'ignorent les peivers
Me faisant discerner une clarté ou science, une sagesse
Et je L'en remercie avec tous ceux qui Lui rendent grâces
Et c'est pourquoi j'espère en Lui, qu'Il regardera vers
Ma faiblesse et mon ignorance, mon vide, en Sa plénitude . »

(1) F 173^a

(2) F 174^b Antâkî, qui n'a pas l'acquit philosophique de Mohâsibî, se desolidarise déjà ici d'avec les théologiens mo'tazilites.

(3) F 176^{a-b}.

(4) F 177^{a-b}

(5) *Dawnya*

(6) Le Prophète

(7) *Nadbah*

(8) *Dayr Ahmad* curieuse image pour « la vie monastique musulmane ».

Et cette lettre, à un ami « Dieu ! Ecoute-moi te le dire de Sa part Dieu relève les humiliés, et c'est suivant la mesure, non de leur humilité, mais de Sa générosité et bonté. Il console les affligés, et c'est suivant la mesure, non de leur chagrin, mais de Sa douceur et miséricorde Ainsi, puisque le Clément et Miséricordieux témoigne déjà Son amour à qui Lui fait tort, qui pourrait prévoir ce qu'Il fera pour celui à qui il a été fait tort en Lui (1) ! Puisque le Pardonnant, Miséricordieux et Généreux, se tourne vers qui Lui fait la guerre, qui pourrait prévoir ce qu'Il fera pour celui qui aura été combattu à cause de Lui ! Puisqu'Il laisse continuer à agir (2) ceux qui L'irritent et Lui font tort, que ne sera-t-Il pas en celui qui aura été fait pour Lui avoir plu, et qui préfère être fait par les autres hommes en Son nom ! (3) »

Il faut restituer à Antâkî deux opuscules, étudiés dès 1856 par Sprenger *Dawâ dâ' al goloûb wa ma'rîfat himam al nafs wa adâbîhi*, et *Kutâb al shobohât* Antâkî dit avoir écrit le premier sous la dictée d'un certain « Aboû 'Abdallâh » que Sprenger avait cru pouvoir identifier à Mohâsibî (+ 243) Mais la critique interne de la *Dawâ* (4) d'Antâkî atteste un état doctrinal nettement embryonnaire, compare à la *Ri'âyat* de Mohâsibî, et l'argument de Sprenger, observant que le plus récent auteur cité dans les *isnâd* de la *Dawâ* était mort en 227, ne tient pas compte de la coutume des mystiques d'alors, qui citaient des contemporains encore vivants (5) « Aboû 'Abdallâh » désigne plutôt Nibâjî, maître d'Ibn abî'l Hawwârî comme Antâkî

(1) Ce mot a été repris, si amèrement, par Hallâj, durant son supplice (*Passion*, p. 305)

(2) *Yatafa'al 'ala*. . . litt « Il prolonge l'activité »

(3) F 175^b

(4) Ms Syrian Society, Beyrouth (daté 486 heg) Cfr Sprenger, ap. *JRASB*, 1856.

(5) Sous le vocable « *ba'dhom* » que l'on remplaçait par leur nom après leur mort ; Mohâsibî cite Mîsrî, et Ibn 'Aṭa cite Hallâj.

La *Dawâ* commence par une théorie de l'*'aql*, raison, grâce divine qui nous fait distinguer entre la vérité et l'erreur, cette théorie marque un stade intermédiaire entre celle de Dâwoûd-ibn Mohabbir et celle de Mohâsibî (1). Pour raisonner, et réfléchir, il faut se créer une solitude, dans une cellule (*sawma'ah*) ou dans sa maison, et apprendre à se connaître, par la crainte de Dieu, la vraie *rahbânîyah* consistant, non à parler, mais à agir, dans le recueillement. Les quinze chapitres traitent ainsi de la raison, la futilité, la convoitise, l'abnégation, la profession de foi islamique et l'ascèse. Au chapitre IV, se posant la question, les mots *tawhîd*, *'imân*, *islâm* et *yaqîn* sont-ils identiques (2), — Antâktî répond : « le mot *tawhîd* signifie *hanîfiyah*, simple monothéisme, — *islâm* signifie *millah*, révélation prophétique, — *'imân* signifie *tasdiq*, assentiment interne et action réellement conforme aux devoirs canoniques, — *yaqîn* signifie *mahd al-'imân*, essence de la foi, qui se vérifie par la purification de l'intention quand on agit ».

Sa définition de l'ascèse (*zohd*) n'est pas encore aussi nettement dégagée de l'abstinence scrupuleuse (*wara'*) que chez Mohâsibî « être juste avant d'être généreux, exécuter le devoir canonique avant le surérogatoire, s'abstenir du mal avant de faire des œuvres pies (3), car on doit s'abstenir de tout mal, mais on n'est pas tenu de faire *tout* bien ; et il faut fonder la base avant de poser la superstructure ».

Ses *shobohât* contiennent l'étude d'une série de cas de conscience touchant aux obligations canoniques. Le principe est de ne pas s'abstenir *à priori*, négativement, mais seulement par tutorisme, si, après étude attentive de chaque cas, la matière reste obscure. Ex les cas de propriétés qu'on

(1) *Passon*, p. 542

(2) *Passon*, p. 670

(3) *Passon*, p. 716.

ne peut licitement cultiver (Tarsoûs) (1), de mosquées où l'on ne peut prier, parce que le terrain a été illégalement occupé. Ces solutions attestent également un état doctrinal plus primitif (et plus sévère) que les *mahāsib* de Mo-hāsibî.

Ces deux ouvrages basent toutes les propositions énoncées sur des *isnād* référant à des autorités comme Hasan Basrî, Ibn Sîrîn, Awzâ'î, Tawoûs, Thawrî, Ibn 'Iyâd et Ibn Asbât. Ils attestent une rare puissance de réflexion et une loyauté de pensée des plus strictes. Anlâkî disait : « Les marques de l'amour sont peu de culte extérieur (*'ibâdah*), beaucoup de méditation (*tafakkor*), le goût de la solitude et du silence (2). Agis, disait-il aussi, comme si, sur terre, il n'y avait que toi, et, au ciel, que Lui (3) »

6° La fondation de l'école de Bagdad

A peine la nouvelle capitale 'abbāsîde s'était-elle fondée, que l'on signale, aux alentours, dans des huttes isolées, quelques ermites. Tel Aboû Ja'far Mohawwâlî, qui disait à Ismâ'îl Torjomânî (4) : « Un cœur qui aime le monde ne saurait acquérir la pudeur intime (*wara' khaṣṣ*), que dis-je, pas même la continence apparente. » Le plus célèbre est Aboû Sho'ayb Qallâl (+ 160) (5), de Borâthâ, que les *mota-kallimoûn* devaient condamner plus tard pour sa thèse des démonstrations d'affection de Dieu envers ses saints. Jâhîz a reproduit (6) un de ses récits, fort documenté, concernant

(1) *Id*, p. 780, n. 4.

(2) Baqlî, t. I, p. 78 (cfr I, 9).

(3) L'école syrienne, après lui, compte parmi ses représentants Ibn al Jallâ et Aboû 'Amr Dimishqî, qu'il faut peut-être identifier à Aboû Holmân.

(4) Ibn 'Arabî, *mohâdd*, II, 328.

(5) Ash'arî, *maqâlat*, 97^a ; Hazm IV, 226-227, Sam'ânî, 70^a, Sarrâj, *loma'*, 200, Tagrib I, 460.

(6) *ḥayawân*, IV, 146, cfr. *ici*, p. 63, 93.

les ascètes non-musulmans sur les divers types de cellules des ascètes chrétiens, et sur les vœux spéciaux aux ascètes manichéens, à propos d'un d'entre eux qui se fit rouer de coups plutôt que de laisser tuer une autruche qui avait avalé une perle

L'attraction exercée par le nouveau centre sur les colons arabes de Koufah plaça bientôt les ascètes de Bagdad sous la dépendance de maîtres venus de Koufah Trois écoles se dessinent Bakr-ibn Khonays Koufi (1) forme Ma'rouf Karahi (+ 200) Simple illettré (2), dont la sainteté efficace (3) paraît avoir été reconnue même par le strict Ibn Hanbal, Aboû Mahfoûz Ma'rouf-ibn Fîrozân, de Karkh Bâjiddâ (4), n'a laissé que de courtes sentences, qui prouvent qu'il admettait les termes, encore discutés, de *toma'nînah* (= *ma'rîfah*) et *mahabbah* (5) Outre ses élèves en *hadîth*, Khalaf-b. Hishâm Bazzâr, Zakaryâ-b Yahya Marwazî et Yahya b abî Talib, il eut, en mystique, des imitateurs. Sarî Saqatî (+ 253), Ibrahîm-ibn al Jonayd (+ vers 270), et, plus tard, toute l'école de Bagdad se réclamera de lui La mosquée bâtie sur sa tombe, dont le minaret a été refait en 612/1215, est encore un lieu de pèlerinage fréquenté (6)

(1) Makki, *qoût*, I, 9, Dhahabi, *i'tidal*, s n., Ibn 'Arabi, *l c*, II, 345.

(2) Elève, aussi, de Rabi'-b Sabîh On lui attribue un vers (Sibt Ibn al Jawzi, *mur'ât*, ms Paris, f 35^a)

(3) *Mojâb al da'wah*, *tiryâq mojarrah* (Solamî, ap Qosh s v.) Ibn al Farrâ, *tabaq. Handbîlah*, s n

(4) Selon Maqdisî, *Homonyma*, 128 Cfr 'Attâr, I, 269-274, Mâlinî, 27, Sam'ânî, 478^b, *Hilyah*, t. IX, ms Paris, 2029, f 49^b-54^b.

(5) *Passion*, p 501

(6) *Mission en Mesopotamie*, t II, p. 408 La légende, admise par 'Attâr, de sa conversion du christianisme à l'Islâm quand il était enfant, et la légende contraire, également admise par 'Attâr, de la réclamation de son corps par les chrétiens lors de son enterrement, me paraissent s'annuler réciproquement. Ses rapports avec le VIII^e imâm shî'ite sont aussi supposés

C'est l'exemple d'un autre Koûfi, aboû Hâshim, qui inspire les sermons d'un *qâss* contemporain, Mansoûr-ibn 'Ammâr Dindângânî (+ 225) (1), fils d'un arabe de Solaym colon près de Merv, né à Basrah, il est, remarque Ibn al Jawzî (2), le premier à avoir importé à Bagdad l'art du sermon populaire (*wa'z*) (3). Elève d'Ibn Labî'ah (+ 174), qu'il aurait connu au Caire, ce prédicateur inculte et véhément a eu pour disciples aboû Sa'îd-ibn Yoûnos, Ibn abî'l Hawwârî et 'Alî-ibn Mowaffaq. Ibn 'Adî rejetait ses *hadîth*, Ibn 'Oyaynah et Bishr Hâfî le considéraient comme un illettré (4). Les titres de ses plus célèbres sermons eschatologiques nous ont été conservés par le *fihiyist* (5) : « le nuage sur les damnés », le « oui » (*mîthâq*), « avoir bonne opinion de Dieu », « la comparution aux assises, devant Dieu », « attendez-nous, que nous empruntons de votre lumière » (Qor LVII) (6), etc. Un fragment conservé, oratoire et image, nous permet encore de juger son style (7).

Une troisième école, d'un sunnisme plus strict (anti-shî'ite), d'une information juridique plus solide, est celle de Bishr-b Hârith Hâfî (+ 227), élève de Yoûsof-b Asbât. Sous des atténuations de forme, cette école professe la doctrine mystique commune, nous l'avons vu à propos du *harj* (8).

(1) Sam'ânî, s. v. Dhahabî, *i'tidâl*.

(2) *qossâs*, s. v.

(3) Auparavant, un mo'tazilite Bishr b Mo'tamir (élève de Wâsil par Bishr-b Sa'îd et Za'farânî, et maître de Mordâr) avait composé des vers et sermons populaires, étant en prison à Bagdad (Jâhîz, *hayawân*, VI, 92-93 et 97 seq, 94-96 et 136 seq ; *bayân*, I, 76-78, Malatî, f. 65-66), leur style fait penser à Morîr, aboû'l 'Atâhiyah et Antâkî.

(4) Makki, *qoût*, I, 153.

(5) P 184.

(6) Ici p 119.

(7) Sarrâj, *masâir*, 126-128.

(8) Ici p. 44.

L'on a de Bishr un mot cinglant, à l'adresse du pharisaïsme des *ahl al hadith* « Payez donc la dîme de vos *hadith* ! », i-e « Pratiquez donc la dixième partie des préceptes que vous prétendez imposer aux autres » (1) Et nous savons, malgré la discrétion de ses biographes, qu'il entra en conflit (comme Mohâsibî) avec Ibn Hanbal (2) Un ouvrage mystique de lui figure à la bibliothèque de Bankipore (3), et Ibn al Jawzî a écrit les *fada'ul Bushr* (4)

Dès lors, Bagdad se trouve le lieu de réunion de beaucoup de traditionnistes et littérateurs sympathiques (5) au mysticisme, dans leurs séances Aboû'l 'Atâhiyah, venu de Koûfah, et guéri de son amour profane pour 'Otbah (6), la favorite, chantait en vers sans apprêts sa conversion à l'amour divin C'est dans ces *majâlis* que s'élaborent les premiers recueils anecdotiques sur le mysticisme musulman destinés au public ordinaire, recueils dont la valeur moralisatrice n'est pas encore épuisée Ce sont de courts récits nullement didactiques, à peine groupés suivant les vertus qu'ils illustrent, et dont l'accumulation forme de véritables encyclopédies popularisant le soufisme Les plus anciens sont dus à Mo-hammad-ibn Hosayn Borjolânî (+ 238) dont Ibrahîm-b 'AA Ibn al Jonayd (+ vers 270) (7) et Ahmad-ibn Masroûq (+ 298) éditérent, l'un le *kitâb al rohbân* (8), l'autre le *karam wa joûd wa sakhâ' al nofoûs* (9) Puis vint Ibn abî'l Donyâ

(1) Mâlinî, *arba'in*, 30, Tagrib 413

(2) Mâlinî, *l c*, p 13

(3) N° 103, de l'an 483

(4) Ms Brill-Houtsma.

(5) Cfr les *zohdryât* d'Aboû Nowâs

(6) Sibî Ibn al Jawzî, ms. Paris, 1505, f. 78^b.

(7) Sur lui, cfr Dhahabî, *i'tidâl*, t II, n° 1032, t III, n° 2079 ; Mâlinî, *l c*, 4, et ici p. 54 — *fihrîst*, p 185

(8) Ici, p 54 ; *fihrîst*, p 185

(9) Ms Damas Zah. majm 38, Khatib l'avait étudié (ms Damas, Zah majm. 18).

(né 208 + 281), qui finit précepteur du prince héritier, et dont les œuvres nombreuses (1) sont toutes destinées au public profane. Les grandes monographies postérieures du soufisme tirent toute leur information sur les premiers maîtres, de ces compilations du III^e siècle résumées par Kholdî en ses *Hikâyât*, puis par Aboû No'aym dans l'*Hilyah*. L'unification doctrinale de l'école de Bagdad ne sera réalisée pratiquement que par Jonayd (+ 298), — mais elle est en germe dans la synthèse puissante osée par Mohàsibî (+ 243), dès cette époque

(1) Article de Brockelmann dans l'*Encyclopedie de l'Islam*, s. n

CHAPITRE V

LES ECOLES DU III^e SIÈCLE DE L'HEGIRE

SOMMAIRE

| | Pages |
|---|---------|
| 1 ^o La codification de la tradition primitive par Mohâsibî | |
| a) Sa biographie et ses œuvres | 214 |
| b) Sommaires et extraits | 215 |
| c) Ses thèses maîtresses . ses disciples et son influence . | 221 |
| 2 ^o L'école khorâsânienne d'Ibn Kariâm | |
| a) Ses origines Ibn Adham, Shaqîq et Ibn Haïb . | 225 |
| b) Ibn Kariâm | 230 |
| c) Ses commentateurs | 236 |
| d) Ses disciples mystiques Yahya-ibn Mo'adh, Makhoul, les Banoû Mamshâdh | 238 |
| 3 ^o Deux isoles | |
| a) Le cas de Bistâmî | 243 |
| b) Les œuvres de Tirmidhî | 256 |
| 4 ^o Saïl Tostart et l'école des Sâlimîyah. | 264 |
| 5 ^o Kharrâz et Jonayd | 270 |
| 6 ^o La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures . | 279-286 |

1^o La codification de la tradition primitive par Mohâsibî

a) Sa biographie et ses œuvres.

Biographie. Aboû 'Abdallah Hârith-ibn Asad 'Anazî (peut-être un pur arabe de la tribu bédouine des 'Anazah), surnommé Mohâsibî, « celui qui s'exerce à l'examen de conscience », naquit (vers 165/781) à Basrah. Venu de bonne heure à Bagdad, il y mourut en 243/857 (1). Nous ne con-

(1) Sam'ani, f. 309^b, Dhahabî, *i'tidâl*, I, 71, Tagrib I, 775.

naissions malheureusement rien de sa vie, en dehors de son enseignement, où se combinent, pour la première fois, avec une rare puissance, le respect fervent des plus naïves traditions, la recherche implacable d'un perfectionnement moral intérieur, et le souci aigu de définitions philosophiques exactes

Dès 232/846, son enseignement dut cesser, devant l'aveugle réaction sunnite qui proscrivait tout recours à la spéculation théologique (*kalâm*), même chez ceux qui, comme Mohâsibî, ne se servaient des méthodes logique et dialectique des mo'tazilites que pour les combattre. Ibn Hanbal intervint personnellement contre lui (1)

Ses sources Mohâsibî paraît s'être formé lentement à l'école de divers maîtres, sans s'être attaché spécialement à aucun, et s'être converti à la mystique tardivement sous l'influence d'une crise intérieure. En *hadith*, on le dit l'élève d'Aboû Khâlid Yazîd-ibn Haroûn Solamî (né 118 + 186), et de Mohammad-ibn Kathîr Koûfi, ce dernier est rejeté par Ibn Hanbal et Bokhârî pour un *hadith* à tendances mystiques (2). L'examen des *wnâd* des œuvres de Mohâsibî fournit une liste de sources nombreuses et importantes, surtout la *Ri'âyah*, la *Risâlat al makâsib* et le *Fasl fi'l mahabbah* voici les principales (a) (ans 40-110) Wahb-ibn Monabbih (qu'il cite directement, comme d'après ses œuvres écrites), Mojâhid, Hasan Basrî, Bakr Mozanî, (b) (ans 80-160) Ibn Jorayj Makki, Thawrî, Ibn Adham, Wohayb-ibn Khâlid (+ 165), Modar al Qârî, (c) (ans 140-215) aboû'l Nazar Kalbî, 'Abd al 'Azîz Mâjushoûnî, aboû Dâwoûd Solaymân-ibn Dâwoûd Tayâlîsi (+ 203), Hajjâj-ibn Mohammad Masîsi (+ 206), 'Obaydallah-ibn Moû-â 'Absî Koûfi (+ 213), Dârânî (+ 215), (d) Enfin il n'hésite pas à référer, ce qui est insolite, à ses

(1) Detail avoué par Nasrabâdhî, masqué par les autres

(2) *Firdas bi noûr Allâh* (admis par Jonayd ; ap Mâlinî, f. 7).

contemporains Sanîd (*var* Sonbadh) ibn Dâwoûd Masîsî (+ 226), élève de Hammâd-ibn Zayd, aboû 'Abd al Rahmân Mosabbib-ibn Ishâq 'Abdî 'Alla'yî (+ 229), élève d'Ibn 'Oyaynah, Rajâ Qaysî, Mohammad-ibn al Hosayn, c'est-à-dire Borjolânî (+ 238), aboû'l Hasan 'Othmân-ibn abî Shaybah (+ 239); aboû Hamâm Walîd-ibn Shaja' Sakoûnî (+ 243) et Dhoû'l Noun Misrî (+ 245), via Hosayn-ibn Ahmad Shâmi. Cette liste est à examiner de près, car Mohâsibî nous explique, en ses *wasâ'yâ*, qu'il a choisi ses références d'auteurs, non suivant la correction formelle de leurs *riwâ'î*, mais en raison de la valeur morale de leur vie et de leur enseignement.

Ses œuvres .

1 *Kutâb al ri'âyah lihoqûq Allah wa'l qiyâm bihâ* = *Ri'âyah*, ms Oxford Hunt 611, f 1-151^b (copié en 539 hég.)

Le ms Caire II, 87 intitulé « *al ri'âyah fî tuhûl al maqât-mât* » copié en 581, n'est pas de Mohâsibî, et il contient des citations d'al Hallâj et surtout des *manâzil al sa'wîn* de Harawî (+ 481)

2 *Kutâb al wasâ'yâ*, ms. Londres Or. 7900

3 *Kutâb al tawâhhom*, ms Oxford Hunt 611, f 152^a 171^a (1)

4 *Risâlat al makâsib wa'l wara' wa'l shobohât* (2), ms Faydiyyah 1101 (copié en 523 hég.), § V

5 *Risâlat âdâb al nofoûs*, ms Faydiyyah 1101, § VII (contenant 4 lettres à la fin)

6 *Risâlat ma'ryat al 'aql wa ma'nâho* (3), ms Faydiyyah 1101 § VIII

7 *Risâlat ba'd man anâb ila'llah*, ms Faydiyyah 1101, § II.

(1) *Passion*, p 692

(2) *Id.*, p 780

(3) *Id.*, p. 543

- 8 *Risâlat al 'azamah*, id § III
- 9 » *al tanbîh*, id § IV
- 10 » *fahm al salât*, id § VI
11. *Masa'il fi' a'mâl al qoloûb wa'l jawârih*, id § IX
- 12 *Fasl fi'l mahabbah*, réédité par Aboû No'aym (*Hilyah*)
d'après une source écrite (1)
- 13 *Risâlah fi'l zohd*, ms Faydiyyah 1101, § I Peut-être
identique au *Kitâb al zohd* cité par Ghazâlî (*ihyâ*).
- 14 *Kitâb al sabr*, ms Bankipore 105 (trois derniers folios,
copie de l'an 631)
- 15 *Kitâb al dîmâ'*, montrant que les « sangs » versés entre
sahâbah n'ont pas porté atteinte à l'unité doctrinale de la
Communauté islamique (aboû 'Alî Fadl-ibn Shâdhân + vers
350 (2), ap Sam'ânî, s n) = *Kitâb al kaff 'amma sohira* (sic)
bayn al Sahâbah, lu par Dhababî (s n) — Les longs extraits
de Yâfi'î sur la « richesse d'Ibn 'Awf » proviennent peut-être
de ce livre (Yâfi'î, *rawd*, ms Paris 2040, f 11^{a-b}, *nashr*, éd
Caire, t II, p 382-383 [écourté])
- 16 *Sharh al ma'rifah wa badhl al nasîhah*, ms. Berlin,
2815, f 208-210
- 16 bis Fragment sur *al mohâsabah*, ms Berlin, 2814,
f. 80^b-81^a
- 17 *Kitâb al ba'th wa'l noshôûr*, ms. Paris, 1913, f 196^a-
203^a La comparaison avec le n° 3 montre que ce n° 17 est
retouché
18. *Tafakkor wa i'tibâr* ; cité *fihrist*, 184.
19. Sprenger avait cru pouvoir attribuer à Mohâsibî le *Ki-
tâb dawâ dâ' al nofoûs*, édité avec un *Kitâb al shobohât*, par
Ahmad-ibn 'Âsim Antâkî, d'après son maître « Aboû 'Abdal-

(1) Ce qu'Ibn al Jawzî lui reproche, dans la préface de sa *Safwah*,
ainsi que les détails données sur Antâkî et Shîblî (l'anecdote citée, ici,
p 87, 201)

(2) Cité par Anbarî, *nozhât al alhbâ*, 345.

lah » Antâktî, écrivain connu, maître d'Ibn abî'l Hawwârî (+ 246), est l'ainé de Mohâsibî (1) et son maître, « Aboû 'Abdallah », est probablement Nibâjtî, maître d'Ibn abî'l Hawwârî. L'examen du texte, qui est fort remarquable, atteste nous l'avons vu un archaïsme doctrinal nettement antérieur à Mohâsibî.

b) *Sommaires et extraits*

La « Ri'âyah » se compose d'environ soixante chapitres sous forme de conseils dictés à un disciple *istimâ'* (f. 4^a) introduction expliquant comment il faut écouter, pour mettre à profit la parole, I) *rahbânîyah* (f. 5^b), la vie monastique mentionnée dans le Qor'ân ; II) *moghtarr nafsah* (f. 8^a), comment l'examen de conscience dissipe les illusions qu'on peut avoir sur sa propre dévotion, III) premier savoir requis (f. 8^b), savoir qu'on est un serviteur soumis à un maître ; IV) règles de l'examen de conscience, *mohâsabah* (f. 9^a), sur l'avenir, sur le passé, V) les étapes de la conversion (*tawbah*, f. II) (2), VI) se tenir préparé à mourir (*isti'dâd lil mawt*, f. 34^b), VII-XII) l'hypocrisie implicite (*riyâ*, f. 39^b) de ceux qui pratiquent la religion pour être vus, ses voies, ses remèdes, XIII) (f. 49^b) comment apprendre le mépris du monde, XIV-XV) comment l'*ihhlâs* permet de vaincre, et les recours psychologiques contre la tentation satanique, XVI-XIX) catégories d'hypocrisie implicite, XX-XXIII) comment arriver à n'agir que pour Dieu, sans esprit propre ; XXIV-XXVII) comment former l'intention (*niyyah*) au moment d'agir ; XXVIII) comment se retourner vers Dieu durant l'action, XXIX) comment tenir compte des conséquences de nos actes vis-à-vis d'autrui : risques de scandale, de vaine gloire, de tristesse à se sentir méprisé, de divulguer par médisance ;

(1) Kalâbâdhî, et toutes les listes chronologiques

(2) Ici un mot pris à Dârânî « l'Ami n'abandonne pas son ami ».

XXXVII-XLIV) jusqu'à quel point faut-il désirer le mépris des autres, non pas leur estime, XLV-LIII) comment rentrer en soi-même et lutter contre l'estime de soi ('*oġb*), LIV-LVII) l'orgueil (*kibr*) et l'humilité, LVIII les formes de l'illusion (*ghurrah*) qui déçoivent les serviteurs de Dieu; LIX) la haine et le zèle permis, LX) comment unifier sa vie, nuit et jour devant Dieu, LXI) rester plein de crainte de soi-même après qu'on a commencé à servir Dieu (1).

Début des « *wasāyā* » (ms Londres Or f 2^b 3^b):

Mohāsibī, dans une sorte d'autobiographie, de confession philosophique qui inspirerasans doute à Ghazālīson *monqudh*, constate avec beaucoup d'autres que de son temps, la communauté islamique s'est scindée « en environ soixante-dix sectes » sans qu'on sache laquelle est dans le vrai « Le désir me prit d'une directive pour étudier, je fis travailler ma pensée, je prolongeai mon observation Il ressortit pour moi du Livre de Dieu et du consensus (*ymā'*) de la Communauté, que c'est la poursuite des convoitises qui écarte de la droite voie et égare loin de la vérité. Je découvris ensuite, par le consensus de la Communauté, dans le Livre de Dieu révélé au Prophète, que la voie du salut, c'est de tenir ferme à la piété envers Dieu, à l'accomplissement des devoirs canoniques, à l'observance scrupuleuse (*warā'*) des choses licites et illicites et de toutes les sanctions canoniques, — d'agir purement en tout pour Dieu, et de prendre pour modèle (*ta'assī*) (2) le Prophète Je me préoccupai alors de savoir quels étaient les

(1) La comparaison avec Makki (*qoūt al qoloub*) et Ghazālī (*ihyā*) est fort instructive Makki ne donne qu'un lointain reflet des chap. IV (I, 75), V (I, 178), XIV et XXIV (II, 158), et Ghazālī ne résume, en ses *mohlkāt*, que les chap. LIX (III, 113), VII (III, 203), LIV (III, 237), LVIII (III, 264), cf. V (IV, 1). Aucun d'eux ne donne l'enchaînement des états de conscience, la méthode de psychologie expérimentale enseignée par Mohāsibī.

(2) *Passion*, p. 717.

devoirs canoniques, les sanctions canoniques, les coutumes du Prophète et la stricte observance, selon les maîtres et suivant les sources, mais là je remarquai qu'il y avait accord sur certains points, et désaccord sur d'autres. Le Prophète de Dieu a dit : « L'Islam a commencé expatrié (*gharibā*), et il redeviendra expatrié, comme à son début. Et bienheureux les expatriés de la nation de Mohammad, car ils vivent dans la solitude, seuls avec leur culte (1) ». Ma peine s'accrut du manque de guides susceptibles de me conduire (jusqu'à cette solitude bénie, du véritable Islām) (2), et je craignis qu'une mort subite ne me surprît dans l'état de trouble où me maintenait le désaccord de la Communauté. Et je m'exhortai à m'enquérir de ce que je n'arrivais pas à trouver par moi-même, auprès de gens (*qawm*) en qui j'avais remarqué des signes de piété, d'abstinence, d'observance scrupuleuse, donnant à l'autre vie la préférence (*'ilhā*) sur celle-ci. Et je trouvai que leur direction et leurs maximes (*wasāyā*) coïncidaient avec l'avis des imāms de la voie droite, qu'ils étaient d'accord pour bien conseiller (*nash*) la Communauté (3), ne donnant à personne licence de pécher, ne désespérant pour aucune faute de la miséricorde divine, recommandant la patience (*ṣabr*) dans les malheurs et adversités, — la complaisance (en Dieu, *ridā*) pour les décrets (divins), — et la gratitude (*shokr*) pour les grâces (4). Qu'ils cherchaient à faire aimer (*tahabbub*) (5) Dieu par ses serviteurs, en leur remémorant ses faveurs et ses surcroîts de faveur, rassemblant les fidèles pour faire pénitence devant Dieu, savants en la majesté (*'azamah*) de Dieu et en la

(1) *ḥadīth* déjà utilisé par Antāki (Sha'rāwī, tab. I, 82, ici, p. 202)

(2) Le *Dayr Ahmad* d'Antāki

(3) *Passion*, p. 727, Malatī, f. 143.

(4) *Passion*, p. 510.

(5) *Id.*, p. 749

plénitude de sa puissance, — savants en son Livre et en ses coutumes, — connaisseurs de son culte, — savants en ce qu'on doit faire et éviter, scrupuleux en matière d'innovations et de tendances personnelles, savants en informations sur l'autre vie, sur les affres (*ahâwil*) de la résurrection, l'abondance des récompenses, l'acuité des peines Dieu leur a donné en partage une tristesse perpétuelle (1), et un souci exclusif, par quoi Il les dissuade d'être distraits par les joies de ce monde. Epris de leur règle de conduite et bénéficiant de leurs dons particuliers (*ṣawa'id*), je jugeai que l'argument devenait, pour celui qui l'avait saisi, irréfutable, je vis qu'adopter cette règle de conduite et agir suivant ses sanctions me devenait obligatoire, je m'y liai en ma conscience, j'y concentrai ma vue intérieure, j'en fis les bases de mon culte et le point d'appui de mes actes, j'y fis se dérouler la série de mes états de conscience, et je demandai à Dieu de m'accorder la grâce de Le remercier de ce don qu'Il m'en avait fait, de me donner la force d'en faire maintenir les sanctions, de me confirmer dans la connaissance qu'Il m'a donnée de mon impuissance (*taqsīr*). Certes, je ne puis offrir à mon Seigneur l'action de grâces pour ce qu'Il m'a fait comprendre, — je le prie, par Sa pure bonté (*fadl*) de me guider, de me garder sans péché. ».

Début du « *Faṣl fī l mahabbah* ».

« L'origine de l'amour des fidèles pour les actes religieux provient de l'amour du Seigneur, puisque c'est Lui qui les a fait commencer. En effet, c'est Lui qui s'est fait connaître à eux, qui les a amenés à Lui obéir, qui s'est fait aimer (*tahabbob*) d'eux, sans qu'ils y fussent pour rien. Et Il a déposé les germes de l'amour pour Lui dans les cœurs de ses amants. Puis Il les a revêtus de lumière éclatante prêtant à leurs

(1) Cfr le mot de Waki', ici, p. 199, n. 5

cœurs des phrases dues à la violence de Son amour pour eux. Cela fait en eux, Il les a montrés à ses anges, se rejoignant en eux. Avant de les créer, Il les a loués, — avant qu'ils Le louent, Il les a remerciés, sachant d'avance à leur égard qu'Il leur inspirerait ce qui avait été écrit d'eux et annoncé d'eux par Lui. Puis Il les a introduits dans Sa création, leur ayant ravi leurs cœurs d'avance. Livrant les cœurs des savants à la création, Il avait déposé en leurs cœurs des trésors mystérieux inhérents à leur union avec le Bienaimé. Puis, lorsqu'Il voulut se les attirer à Lui, et s'attirer par eux la création, Il leur fit remise de leurs intentions (desseins = *himmah*), et les fit sieger sur les sieges de la Sagesse. Quand ils durent sortir de leur sagesse sous le coup des douleurs (et maux), ils jetèrent les yeux, grâce à la clarté de Sa sagesse, vers les terrains où poussent les remèdes. Alors Il leur apprit de quelle manière agit le remède, en commençant par guérir leurs propres cœurs. Puis Il leur commanda de réconforter ceux qui souffrent, leur prescrivit de s'associer à leurs requêtes, — et leur confia l'exaucement de leur prière dans leurs besoins. Ensuite Il les appela, par des concentrations de l'attention dans leurs intelligences, à l'écouter du fond de leurs cœurs, car Il leur dit « O vous, tous mes témoins ! Celui qui vient à vous, malade, parce qu'il ne me trouve pas, guérissez-le ; fugitif, parce qu'il fuit mon service, ramenez-le, oublieux de mes réconforts et de mes grâces, remémorez-les lui, « certes je serai pour vous le meilleur Médecin car je suis doux », et celui qui est doux ne prend comme serviteurs que ceux qui sont doux ».

Fragment polémique sur la richesse d'Ibn 'Awf (1)

« Les docteurs de la Loi (que la vie mondaine a séduits) prétendent que les Compagnons de Mohammad possédaient

(1) Cit. de Yâfi', ici, *suprà*, p. 214, comp. *wasâdyâ*, f. 8^a.

des richesses, et ces malheureux égarés se parent du souvenir des Compagnons, pour se faire excuser, eux, d'amasser des richesses. Le diable les déçoit et ils ne s'en doutent pas. Malheur à toi, égaré ! Ton argument de la richesse d'Abdal Rahmân Ibn 'Awf n'est qu'une ruse du démon, qui l'articule par ta langue pour ta perdition. Car, lorsque tu prétends que les meilleurs des Compagnons ont désiré les richesses pour en amasser par gloriole et vanité, tu calomnies ces hommes vénérés, et tu les inculpes gravement. Et d'autre part, lorsque tu soutiens qu'amasser des richesses permises vaut mieux que d'y renoncer, tu montres que tu ne comprends rien, ni à Mohammad, ni aux autres prophètes, — et tu les notes, par surcroît, d'incapacité, puisque ils n'ont pas su en amasser autant que toi. Dans cette opinion, tu avances que ce n'est pas un conseil que le Prophète a adressé à sa Communauté, quand il lui a dit de ne pas amasser de richesses (1). Tu calomnies, o égaré, le Prophète, qui s'est montré en cela un conseiller, miséricordieux et doux. Malheur à toi, égaré ! Car Ibn 'Awf, avec sa vertu, sa piété, ses bonnes œuvres, ses sacrifices matériels pour Dieu, son lien avec le Prophète qui lui promit le Paradis, — devra attendre, aux Assises, dans les angoisses (*ahwâl*), — par le fait d'une richesse qu'il amassa légitimement, dont il n'usa que sobrement et pour de bonnes œuvres, — il ne pourra courir vers le Paradis avec les pauvres *Mohājirūn* (2), et il n'y arrivera qu'en se traînant, sur leurs traces. Mais alors, que penses-tu qu'il adviendra de nous, qui sommes submergés par les tentations de ce monde.

« Il est inouï de voir cet égaré, tout enduit de gains suspects et de trafics illicites, aboyer contre les plus souillés des

(1) Il s'agit d'un *ḥadīth* explicatif de Qor. IX, 34 (cfr ici, p. 123 et p. 137).

(2) Qui passeront les premiers, selon *l'īh*.

pêcheurs tout en se roulant dans les séductions mondaines, glorieuses et tentations, — et puis venir, après cela, citer le cas d'Ibn 'Awf pour se justifier ! »

Notons, à ce propos, que la longue campagne des *qossās*, sermonnaires dont Mohâsibî est le plus illustre, contre les « mondanités », a abouti du moins à fixer en Islam l'observance collective de certaines restrictions que seuls certains dévots avaient pratiquées aux deux premiers siècles telles l'interdiction du vin, des vêtements de soie, des peintures d'êtres vivants

c) *Ses thèses maîtresses, ses disciples et son influence*

Mohâsibî possède parfaitement le maniement du lexique technique des théologiens de son temps (1), — et parfois, sans l'avoir cherché, ses formules sont littérairement très belles « L'endurance (*sabr*), c'est rester en cible (*tahaddof*) aux fleches de la douleur » (2) — « La mort, c'est la pierre de touche des croyants » (3) Mais l'exactitude de la définition, ou le choix de l'épithète ne l'intéressent que secondairement La note dominante de son œuvre, c'est l'insinuation d'une intention la proposition d'une transformation interne de l'homme par le moyen d'une règle de vie non pas rigide, mais souple, et constamment mise au point d'une méthode, *ri'āyah* subordonnant la réglementation de nos actes individuels et de nos rapports sociaux, culturels ou autres, à la reconnaissance d'un premier devoir, constamment renouvelée du fond du cœur, servir un seul Maître, Dieu, d'abord (*hoqûq Allah*) Cette règle de vie implique a) de discerner la raison (*'aql*) de la science (*'ilm*) (4), car toute connais-

(1) Il emploie le lexique des mo'tazilites, mais en le retournant contre eux (*'adl, fadl, lotf, id'ah lâ yorād Allāh bihā* », *ri'āyah* », f. 82^b).

(2) Baqlî, t II, p. 144

(3) *ri'āyah*, f. 31^b

(4) *Passion*, p. 843, 759 n.

sance (théorique) ne rend pas (pratiquement) raisonnable [parabole du *bâdhu*, du « semeur »] (1), — et, pour comprendre, il faut écouter d'une certaine manière (*istimâ'*) ; — b) de discerner la foi (*'imdn*) et la sagesse actuelle (*ma'rri-fah*) (2), car toute profession de foi n'est pas agréée par Dieu [parabole des *waylakom*, des « Vae vobis ! »] (3), — et l'obéissance doit primer l'observance

Loyalement pratiquée, grâce à une éducation soutenue de la résolution (4), l'expérimentation d'une règle de vie engendre (dans l'âme) une succession d'états intérieurs (5), *ahwâl*, de vertus qui s'enchaînent suivant un certain ordre (*tawallod*) (6)

Ce dernier mot n'indique pas une concession au mo'tazilisme (7), la raison, *'aql*, sur laquelle Mohâsibî a écrit un sagace opusculé (8), n'a pas à s'ériger en juge impartial entre le bien et le mal, elle n'a pas à « mettre en balance une pensée vers Satan et une pensée vers Dieu » (9), elle doit discerner ce que Dieu préfère », entre deux commandements positifs, le plus dur » (10), afin que l'âme, de plus en plus ouverte à la grâce, à la providence amoureuse prééternelle

(1) *ri'âyah*, f. 5^a.

(2) *Passion*, p. 546.

(3) *wasâyâ*, f. 15^b, Asm, *logia*, n° 51

(4) *ri'âyah*, f. 18^a « les six moyens de la fortifier »

(5) Liste ap. *adâb al nofoûs*, f. 134-135

(6) *tawallod al sîdq min al ma'rri-fah* (*mahabbah*, f. 2^b, *ri'âyah*, f. 8^b, 22^b, 31^b, 32^b).

(7) Une des propositions de Mohâsibî (*adâb al nofoûs*, f. 130 seq., cfr Makki, *qoût*, I, 268-269) différencie *'adl* et *fadl* (cfr *Passion*, p. 628), *sabr* et *wara'*, *zohd* et *ridu*, *insâf* et *ihsân*, l'effort humain et la grâce divine, cette dernière ayant la prééminence et l'initiative (*mahabbah*, f. 1 seq.)

(8) *Passion*, p. 543

(9) *ri'âyah*, f. 52^b

(10) *Id.*, f. 30^b ; cfr. *Passion*, p. 717

qui la sollicite, reçoive l'infusion des touches divines (*holoûl al fawa'id*) qui transforme sa volonté, qui la fait renoncer, non à l'usage, mais au choix des moyens (*ṣḥḥat al harakah*) (1). Avec des nuances délicates, Mohāsibī revise et rectifie les tendances quietistes de ses devanciers, comme Shaqīq (*tawakkol*) (2), Rabāḥ (précellence de ceux qui ne souffrent pas de leurs péchés) (3), Dārānī (*tark al nāfilah, ṣḥfāyā*) (4) Se maintenant avec soin dans un exact équilibre, il condamne le rigorisme excessif de certains anathèmes en fait de *shobohāt* (encore préconisés par Antākī) (5), et met en garde contre la vaine observance de ceux qui se singularisent par leurs habits (*shohrah*) (6) Il reste d'ailleurs très ferme, nous l'avons vu, sur la nécessité d'une ascèse universelle

Une des particularités de Mohāsibī, c'est que cet analyste, au fait de toutes les casuistiques, admet comme point de départ les formes de dévotion les plus naïves, en son *ḥitāb al tawakkhom*, il part de l'eschatologie même des *Hashwiyah*, des joies corporelles que réservent les *hoṭms*, — puis doucement et insensiblement, il amène le lecteur à cette procession solennelle des Saints vers la vision pure de l'Essence divine qui seule donne la joie parfaite On saisit ici la différence entre la piété mal éclairée de Dārānī, et l'intense vie intérieure, la translucidité de conscience de Mohāsibī

Ses disciples et son influence.

Les seuls *rāwīs* de Mohāsibī mentionnés par Dhahabī sont Ahmad-b Masroûq Toûsī (+ 298), Ahmad al soûfī al Kabīr

(1) *mahabbah*, f 7, et ici, p 228, 120

(2) *makāsib*, f 67, 74

(3) *ri'āyah*, f 16^a, cfr *Passion*, p. 45

(4) *ri'āyah*, f 69^a

(5) Ici, p 205.

(6) *masa'il*, f 237.

(+ 306), Ahmad-b Qàsım-b Nasr Fara'idī, Mohammad-b Ahmad-b abī Sonh, Jonayd, Isma 'il-b Ishâq Sarrâj, et le qâdī shâfi'ite Ibn Khayrân (+ 316) Cette liste écourtée se ressent de la condamnation portée par les traditionnistes stricts, notamment les Hanbalites, contre ses méthodes dialectiques (1), elle illustre mal l'influence intense et soutenue que Mohâsibī a exercée sur les consciences Jonayd et Ibn 'Alâ s'en inspirent, et les Ash'arites, sous l'influence d'Ibn Khafīf, qui considérait Mohâsibī comme un de ses cinq maîtres (2), saluent en lui le premier précurseur de leur réforme Ghazâlī se réfère constamment, dans l'*ihyâ*, aux « œuvres de Mohâsibī (3) », de fait, j'ai effectivement retrouvé certaines de ses citations dans la *ri'âyah* et les *wasâiyâ*

Mohâsibī est un des trois maîtres reconnus par l'ordre de *Kâzarouñzyah* (4); et, chez les *Shâlihilyah*, Morsī donne à un de ses disciples, auquel il reprenait la *ri'âyah*, ce résumé, fort exact, du livre « Sers Dieu avec pleine intelligence (de ton culte), et ne te complais jamais en toi-même (5) »

Lentement et progressivement, sous l'attaque persistante des traditionnistes, cet admirable manuel de vie intérieure est retiré de la circulation Déjà Aboû Zor'ah Râzī (6) (né 200 + 264), disciple direct d'Ibn Hanbal, avait mis à l'index les œuvres de Mohâsibī en ces termes . « De tels livres ne sont qu'hérésie et erreur, tiens-t'en aux traditions (strictes), tu y trouveras ton profit — Mais, lui objecta-t-on, la lecture de ces livres inspire à la conscience un avertissement (*'ubrah*) (7) — Celui auquel le Qor'ân n'inspire pas d'avertissement ne s'en

(1) Cfr. même Jonayd (*Passion*, p. 535)

(2) *Passion*, p. 411

(3) *monqidh*, 28.

(4) *Passion*, p. 411

(5) Sha'î'âwī, tab. II, 28

(6) 'Irâqī, *bâ'ith*, ms Londres, Or 4275, f. 18^b

(7) Ici, p. 98, 118; *Passion*, p. 796.

procurera pas avec ces livres (1) » On essaya de faire accepter, au moins, la *ri'âyah*, en extraits, sous forme atténuée et amendée (2) 'Izz Maqdisî (+ 660) donne son *Hall ma-qâsid* « *al Ri'âyah* », abrégé insuffisant des chapitres I-IV, VII, XLVII, LIV, LVII, LIX, LVIII et LX de cette œuvre maîtresse (3); et Yoûsof Safadî compose un abrégé analogue, encore plus condensé (4)

La puissante personnalité de Mohâsibî gardait son prestige, c'est contre lui qu'au XIV^e siècle, 'Abd al Rahîm-ibn Hosayn 'Irâqî (+ 806) dirige son *bâ'uth 'ala'l khalâs min hawâdith al qossâs* (5), refutation d'une apologie anonyme (6) Et Dhahabî, si violent contre les mystiques, n'ose pas l'attaquer de front, se bornant, pour le juger (7), à résumer la notice du *tabaqât al nossâh* d'Ibn al A'îbî (+ 341) « Mohâsibî était savant en *hadîth*, en *fiqh* et en histoire, — sectes, sentences et anecdotes, — des ascètes (*nossâh*), mais il émit des thèses personnelles sur *la/z* (8), *'imân* (9), et *halâm Al-lâh bisawt* (10), conversation divine directe avec les élus en Paradis »

2^e L'école khorâsânenne d'Ibn Karrâm.

a) Ses origines Ibn Adham, Shaqîq et Ibn Harb

Comme nous l'avons indiqué plus haut, le mouvement de

(1) Dhahabî, *i'tidâl*.

(2) Ibn Khidrawayh et Ilojwîrî l'avaient peut-être déjà tente (*Kashf*, 338, 280)

(3) Ms. Berlin, 2812.

(4) Ms. Berlin, 2813.

(5) Ms. Londres, Or. 4275

(6) Sur son argumentation, cfr. ici, p. 104.

(7) *ta'rikkh*, ms. Leide, 1721, f. 22^b

(8) *Passion*, p. 592

(9) *Passion*, p. 670

(10) *Passion*, p. 661, le texte incriminé se trouve in *tawahhom*, f. 170^a. Application de sa thèse générale sur *'adl* et *faql*.

catechèse morale des *qossâs* diffusa parmi les colons arabes du Khorâân, originaires de Basrah, dès la seconde moitié du II^e siècle hegirien, d'abord dans la ville de Balkh, grâce aux disciples d'Ibn Adham, mort expatrié en Syrie (1), qui revinrent évangéliser son pays natal.

La biographie d'Ibn Adham est encore mal élucidée (2), sa doctrine, directement empruntée à l'école de Basrah, en approfondit plusieurs données. *morâqabah*, contemplation (3) (ce qui est plus que *fikr*, réflexion), *kamad*, contrition (4) (plus que *hozn*, attrition), *khollah*, « amitié divine » permanente (5), et *ma'rifah*, « sagesse » (notion nouvelle) (6). L'échec de ses essais d'apostolat l'amena à une vie de plus en plus retirée. De cent vingt visions divines, où il avait posé soixante-dix questions, il n'avait essayé d'en exposer que quatre, « toutes ayant été méconnues, je me suis tu » (7).

Voici l'une des quatre, publiée par Mohâsibî en son *mahabbah* (8). « Ibrahim-ibn Adham dit à un de ses frères en Dieu si tu desires être ami de Dieu, et que Dieu t'aime, renonce à ce monde et à l'autre, ne les désire plus, vide ton

(1) Comme Ibn Asbât cherchant à gagner sa vie sur une terre *halâl*

(2) Ici, p. 150.

(3) *al morâqabah hajj al 'agl* (ap *Hilyah*, lecture Goldziher (*Vorles.*, trad. fi 275), le texte de Damas porte *mokhkh al 'amal*)

(4) « Rien de plus dur à pratiquer que *kamad*, c'est entretenir une plaie que seule la mort cicatrise » Ibn 'Arabî, *mohâd*, I, 219) Cfr. Mohâsibî, *mahabbah*, f 25.

(5) *Passion*, p. 750 « A qui sait ce qu'il cherche, le sacrifice devient aise » (= *ittisâf bi'l ridâ*, dit la glose Baqlî, t I, p 162) « Si je pouvais Lui vouer le regard de mon cœur, je croirais Lui donner plus qu'en conquérant Constantinople ! » (Baqlî, *shath*, f 27, cfr *Passion*, p 293). « Règles d'accord et solécismes, dans nos phrases, ou dans nos actions ? » (Jâhîz, *bayân*, I, 143).

(6) *Passion*, p 540, n. 2

(7) Makki, *qoût*, II, 67.

(8) F. 12.

moi de ces deux mondes (1), tourne ton visage vers Dieu, et Dieu tournera Son visage vers toi, et te comblera de Sa grâce, car j'ai appris que Dieu révéla ceci à Jean, fils de Zacharie « O Jean ! J'ai convenu avec Moi-même qu'aucun de mes serviteurs ne M'aimerait, — Moi le sachant, son intention sondée, — sans que Je devienne son ouïe (2-3) qui lui sert à écouter, sa vue qui lui sert à voir, sa langue qui lui sert à parler, son cœur qui lui sert à comprendre Et cela fait, je lui ferai hair de s'occuper d'autres que Moi, je prolongerai sa méditation (*hkhrah*), je serai présent à sa nuit et familier à son jour O Jean ! Je serai l'hôte de son cœur, le but de son désir (4) et de son espérance, chaque jour et chaque heure lui sont un cadeau de moi, il se rapproche de moi et je me rapproche de lui, pour écouter sa voix, par amour pour son humilité Par ma gloire et par ma grandeur ! Je l'investirai d'une mission (*mab'ath*) (5) qui sera *enviée* (6) des Prophètes et des Envoyés Puis j'ordonnerai à un crieur de crier . « Voici X, fils de Y, saint et sanctifié de Dieu, son élu d'entre ses créatures, qu'Il appelle à Sa visite (*zyârah*) (7) pour que son cœur se guérisse à regarder Son visage » Et, quand il viendra à Moi, je lèverai les voiles entre lui et Moi (8), et il Me considérera tout à son aise (9) ; puis je dirai « Reçois la bonne nouvelle (*abs hir*) ! (10). Par ma gloire et par ma

(1) Hallâj, ap *Passion*, p. 389-390, n

(2) Ici, le ms de Damas a été corrigé selon celui de Leyde, grâce à R. Nicholson.

(3) C'est devenu un *hadith qodsi* « *Konto sam'aho wa basaraho* ».

(4) Cfr Hallâj, ap. *Passion*, p 519, 700

(5) *Id*, ap *Passion*, p. 732, n. 2

(6) *ghubtah*, *id*, p 748.

(7) *Id*, p 692, *ici*, p 89

(8) *raf 'al hyâb*, cfr *ici*, p. 173.

(9) Terme inadéquat, cfr. *Passion*, p. 693, n. 1.

(10) Cfr note 5

grandeur ! Je rassasierai [pendant notre séparation] ton cœur de sa soif de Me regarder, je renouvellerai ton investiture surnaturelle (1) chaque jour, chaque nuit, chaque heure » Et quand ces annonciateurs de la bonne nouvelle reviendront vers Dieu, Il les accueillera et dira « O vous qui revenez à Moi, quel mal vous a fait ce que vous avez éprouvé dans le monde, puisque Me voici votre lot (*hazz*) (2) ? Quel mal vous ont fait vos ennemis, puisque me voici votre Paix (3) ? »

Ce texte capital amorce toute une série de problèmes relatifs à l'union mystique

Le principal disciple d'Ibn Adham fut aboû 'Alî Shaqîq-Ibn Ibrahîm Balkhî, tue au *jihâd*, à la prise de Kawlâb (194). Shaqîq est le premier à avoir défini comme un « état mystique » le concept idéal de *tawakkol*, résignation, abandon permanent à Dieu unié par Thawrî (4) Voici comment il l'établit « De même que tu es incapable de rien ajouter à ta nature ou à ta vie, de même tu es incapable de rien ajouter à ton gain quotidien (*rizq*) , cesse donc de te fatiguer à sa poursuite (5). Les biens négociables (*mahâsib*), aujourd'hui, ne sont plus que des marchandises avariées, les fonds de commerce et les métiers ne sont plus que choses coranique-ment suspectes (*shobohât*), qu'il n'est licite ni d'accroître, ni de conserver, à cause de la fraude qui règne, et vu le manque d'avis probes (6) » Mohâsibî dégage parfaitement le risque quietiste de ces formules, par ce résumé « il ne faut pas se mouvoir (*harakah*) vers un gain déterminé (7) »,

(1) *karâmah*.

(2) Cf. *Passion*, p. 737, 694.

(3) Cf. *Passion*, p. 761, l. 18 (*silm*)

(4) Sibî Ibn al Jawzî, ms Paris, 1505, f. 16^v.

(5) Baqlî, t. II, p. 143.

(6) Makkî, *qoût*, II, 295.

(7) *mahâsib*, f. 74.

mais s'abandonner complètement à Dieu. C'est la thèse caractéristique de l'école khorâsânienne *inhâr al hasb* (1), théoriquement, c'est nier que l'homme puisse rien désirer) acquérir; pratiquement, c'est un vœu de mendicité volontaire (2), que ses disciples atténueront.

Cette doctrine fut propagée à Balkh par Aboû 'Abdal Rahmân Hâtîm ibn 'Onwân Asamm (+ 237), qui stigmatise publiquement le train de vie du qâdî de Rayy, Ibn Moqâtîl, par Ahmad-b Khudrawayh (+ 240) (3) et Mohammad-ibn Fadl Balkhî (+ 243) (4), et à Nishâpoûr par Aboû Hafs Hadâd (+ 264) le *malâmâtî*, et surtout Ibn Harb (+ 234)

Ahmad-ibn Harb, né en 176, mort en 234, paraît avoir été une personnalité puissante dont la biographie détaillée, par Hâkîm Dabbî, en son histoire de Nishâpoûr, mériterait d'être exhumée (5). Disciple d'Ibn 'Oyaynah, il fut accusé de « morjisme » par Jom'ah Balkhî et Ibn Hibbân, qui ont critiqué, sans la comprendre, la doctrine d'abandon qu'il y avait à la base de cette vie si mortifiée Ibn Harb, qui laissa la réputation d'un saint, forma particulièrement deux disciples illustres dans l'Islâm; le théologien Ibu Karrâm et le mystique

(1) Goldziher, ap. *WZKM*, XIII, 43.

(2) Shaqîq le combinait avec *tafdîl al faqr*, que ses disciples abandonnerent, comme intenable (cfr avortement parallèle du « vœu de chasteté » esbauché par l'école de Basrah). Ibn Karrâm est le premier à avoir posé nettement le problème du *tafdîl al faqr* (*Passion*, p. 777, n. 4), montrant que « l'appauvrissement » graduel par le renoncement (*tawakkol*) devait être corrélatif d'un « enrichissement » graduel par la grâce. « l'appauvrissement » ne devant donc pas être considéré comme un but, mais comme un moyen (cfr. Ibn Qotaybah).

(3) Auteur d'une *Ri'âyah*, la date de sa mort paraît devoir être reculée, puisqu'il admirait Bistâmî.

(4) Auteur du *Kitâb al zohd* et du *sifat al jannah wa'l nâr* (Sam'ânî, f. 377^a).

(5) Dhahabî, *i'tidâl*, I, 42, 'Attâr, I, 240-244. Son *Kitâb al do'a* est cité par Hâjj Khalîfah.

Yahya Ràzî (+ 258) ce dernier se fit enterrer aux pieds de son maître

b) *Ibn Karrâm*

Sa biographie (1) Aboû 'Abdallâh Mohammad-b Karrâm (2) b 'Arrâf-b Khizânah-ibn al Barâ Nizârî, né vers 190 près de Zaranj (Sijistân), vint étudier en Khorâsân, d'abord à Nîshâpoûr, où Ibn Harb le forma, puis à Balkh auprès d'Ibrâhîm-ibn Yoûsof Mâkyânî (+ 241) à Marw, près d'Alî-ibn Hajar; et à Hérat, près du qâdî 'Abdallâh-b. Mâlik-b Solaymân Harawî. Vers 230, il s'en alla passer cinq ans à la Mekke comme *mojâwir*, il revient ensuite (par Jérusalem) à Nîshâpoûr, puis en Sijistân, où il vend ses biens, par esprit de pauvreté

Là, il commence un apostolat retentissant, interrompu par un procès sur lequel nous n'avons qu'un récit d'adversaire, d'Othmân Dârimî, qui réussit à le faire expulser par le *wâll*, pour prétention à l'*ilhâm* (inspiration privée) (3), Ibn Hibbân se gausse de ses fautes de prononciation, confondant *h* et *h*, *t* et *t*, *s* et *s*, *hamza* et '*ayn* Ibn Karrâm circulait avec ses disciples en apôtres mendiants, vêtus de peaux de mouton frais écorché, tannées mais non cousues (4), et coiffés de *galansowah* blanches. On lui dressait, là où il venait, une estrade foraine en briques, où il siégeait, prêchant et racontant des *hadîth* (5). Revenu à Nîshâpoûr en cet équi-

(1) Sources Ibn al Bayyî' Dabbî, *Ta'rikk Nîshâpoûr*, extr. ap Sam'ânî, f. 476^b-477^a, Dhahabî, *i'tidâl* (s. v), *ta'rikk kabîr* (s. anno 255) notice « détaillée » qui paraît abrégée ap. ms. Leide, 1721, f. 73^b-75^a. Ibn al Athîr (*Kâmil*, s. a. 255), donne la généalogie. Mojjir al Dîn 'Olaymî (*ons jalîl*, ed. Caïre, 1283, I, 262) précise le séjour à Jérusalem.

(2) Plutôt que « Kîrâm » (Ibn al Haysam, ap. Dhahabî, *i'tidâl*).

(3) « *ilhâmû yohumontho Allâh* » (Dhahabî, *ta'rikk*, ms. Leide, 1721, f. 73^b-75^a).

(4) D'où l'anecdote de l'*aiguille* de Jésus (ici, p. 198).

(5) Voici le principal, sorte de *regle de vie*, d'après Hamdoûn-ibn

page, il est incarcéré un moment par ordre de Tâhir II (230-248), puis s'en va sur les confins militaires de Syrie (*tho-ghoûr*) Rentrant à Nishâpoûr, il est emprisonné de nouveau, pour huit ans (243-251), chaque vendredi, après le *ghosl* réglementaire, il suppliait le geôlier de le laisser aller à la mosquée-cathédrale, pour la prière canonique (1), puis, devant son refus, s'écriait « O mon Dieu ! Ne vois-tu pas que j'ai fait tout mon possible, et que l'empêchement vient, non de moi, mais d'un autre ! » Mis en liberté par l'émir Mohammad (248/862-259/872) en shawwâl 251, Ibn Karrâm, dont l'autorité morale ne cessait de grandir, repart pour Jérusalem Là, il prêchait en public sur l'esplanade meridionale de la Sakhrâh, près de la colonne attenante au « berceau de Jésus (2) », et il groupait un nombreux auditoire. « Puis, dit un adversaire, on comprit qu'il enseignait que la *foi* n'est que formule proférée (3) », et l'on s'écarta de lui Il mourut à Jérusalem (4), vingt ans après sa [première] venue, en safar 255, on l'enterra à la porte de Jéricho, près des tom-

Hosayn Saffâi « Cinq choses font vivre le cœur endurer la faim (*jaw'*), lire le Qor'ân, se lever la nuit (pour prier), s'humilier devant Dieu à l'aube, et frequenter les gens pieux » (Dhahabî, ms Leide, 1721, l. c.).

(1) Critique de la coutume éremitique citée ap *Passion*, p 776, n 1.

(2) L'endroit est connu, c'est à l'angle SE de la plate-forme du Haram (*soûq al ma'rifah*, appellation curieusement mystique). On sait que Ghazâlî vint méditer son *ihyâ* (avec son *qistâs* et son *mihakk*) à cent mètres de là, dans la *zawîyah Nasriyah*, installée entre la « Porte Dorée » actuelle et sa poterne meridionale (*Bâb al Rahmah* et *Bâb al taubah* de la toponomastique primitive, suivant Qor LVII, 13) un ou deux ans avant la prise de la ville par les Croisés. Noter qu'Abdal wâhid ibn Zayd affirmait que Khidr réside au Haram, entre *Bâb al Rahmah* et *Bâb al Asbât*, et qu'il prie alternativement le vendredi à Jerusalem et à la Mecque (Maqdisî, *mothb*, 1 c., f 99^b).

(3) Voir ici, p 235

(4) On dit aussi, « dans le faubourg de Zoghar » (sic).

beaux des prophètes (1) (var « de la tombe de Jean, fils de Zacharie ») Ses disciples, qui avaient coutume de faire l'*i'tihâf* (retraite pieuse) sur sa tombe, bâtirent à Jérusalem un ascète (mota'abbad) surnommé la « *Khânqâh* » (2), le couvent, lequel devint la maison-mère de l'ordre, non seulement mendiant, mais enseignant, des *Karrâmiyah*, auquel Van Vloten (3) a montré qu'il fallait faire remonter l'institution des premières médersas musulmanes, puisque les Ash'arites n'ont fait que copier les collèges des *Karrâmiyah*, en les supplantant, au XI^e siècle, lorsqu'ils entamèrent la lutte, sur le terrain pédagogique, contre les Qarmates en opposant universités à universités

Sa méthode d'exposition et ses œuvres (4) · Comme les autres moralistes contemporains, Antâki et Mohâsibî, Ibn Karram présente son enseignement sous forme de *hadîth*, pour la plus grande partie (un millier), ces traditions excitant à la réforme des mœurs et à la mortification ascétique (*taqashshof*) sont données d'après Ibn Harb, d'autres d'après Mâkyânî (5), Sam'ânî remarque qu'il s'en rencontrait d'autres, données d'après Ahmad-b 'Abdallâh Jawbîyârî et Mohammad-b. Tamîm Faryâbî, deux fabricants de faux *isnâd* « dont Ibn

(1) La « porte de Jericho » disparut de la toponomastique avec l'occupation franque. Le mot « tombeaux des prophètes » fait penser au cimetière israelite du Cedron, entre Gethsemani et Siloé Mais la mention de « Jean fils de Zacharie » vise certainement les deux chapelles de Jean et Zacharie, à gauche en entrant dans l'Aqsâ (ou Ibn Adham aimait prier) Ce qui identifierait la *Khânqâh* avec la *zawiyah Khatamiyah* actuelle (accollée au mur sud du Haram)

(2) Yâqût, *boldân*, II, 393, *marâsid*, I, 336

(3) *Hachwra et nabita*, 1901.

(4) Elles furent rédigées sous sa dictée par un certain Ma'mou'n-ibn-Ahmad Solamî Harawî, dont nous savons seulement qu'il passa par Damas en 230

(5) Disciple indirect de Hammâd-ibn Zayd, par Ibn 'Oyaynah et Ibn al Mobâarak ; un moment suspecte d'*irjâ'*.

Karrâm ignorait le manque de scrupules (1) » ; ce qui fut abondamment exploité plus tard contre lui et ses disciples, et permit de raconter qu'ils enseignaient (2) « la licéité (*taẓ-wiẓ*) de la fabrication de *hadīth* destinés à inculquer la crainte de Dieu (*taḥīb*) et le désir du Paradis (*targhīb*) »

Aucun de ses ouvrages ne paraît avoir survécu aux persécutions qui détruisirent les collèges des *karrāmīyah* ; il n'en reste que des citations compilées par des adversaires dans un but polémique. Le qādī shāfi'ite Aboû Ja'far Mohammad-b Mohammad-b Ishâq en avait fait un recueil [*Alf*]/*fada'ih Ibn Karrâm* (3). De ce genre de source proviennent : trois extraits de l'*'adhâb al qabr* (4) donnés par Baghdâdî (sur *jawhar*, 'arsh) (5), et deux extraits du *kitâb al sirr* donnés par Ibn al Dâ'i (6) (l'épigraphe, tiré de Qor LVI, 78 ; et une proposition sur la difficulté pour la raison, de s'expliquer que Dieu ait permis au lion, comme à l'homme d'ailleurs, de mettre à mort les autres animaux pour s'en nourrir) (7). Baghdâdî s'est moqué du lexique technique qu'Ibn Karrâm avait innové en scolastique, forgeant des termes du type *fa'loûhiyah*, — pour des concepts nouveaux (8).

Sa doctrine (9). En dépit des accusations méprisantes accumulées contre lui, Ibn Karrâm apparaît comme un des

(1) La remarque est de Sam'ânî.

(2) 'Olaymî, *ons jalil*, I, 262

(3) Ibn al Dâ'i, 387

(4) Cfr. *Passion*, p. 680

(5) *farq*, 203, 206, 207

(6) *L c*, p. 381, 383

(7) Prise en considération, pour refutation, d'un argument de l'ascétisme manichéen ou hindou

(8) *farq*, 207 *haythoûhiyah*, *kayfoûfiyah* (type *roboûbiyah*, cfr *ghayboûbah* de Bistâmî, et *kaynoûniyah* de Makkî, *qoût*, II, 88)

(9) Baghdâdî, *farq*, 202-214, Shahrastânî, *mīlāl*, I, 143-154, Ibn al Dâ'i, 381-384.

grands penseurs de la scolastique musulmane L'école sunnite qu'il fonda a duré trois siècles, c'est elle qui a évangélisé le Khorâsân oriental et l'Afghanistan jusqu'à l'Inde et qui a imaginé les premiers collèges religieux sunnites, elle a apporté, sur toutes les questions théologiques soulevées par l'enquête mo'tazilite, des éclaircissements féconds et des précisions analytiques nouvelles (1), non seulement appuyées sur une réflexion soutenue, mais contrôlés par une expérimentation mystique et morale étendue Là est l'intérêt principal des *Karrâmiyah* (comme des *Bakriyah* et des *Sâhmiyah*), une revision du vocabulaire scolastique du temps suivant les constantes observées dans l'introspection mystique De plus, les *Karrâmiyah* ont fourni à Mâtoridî le corps de doctrine classique de la scolastique hanéfite

Ibn Karrâm admet pour commencer la précellence de la pensée (*'al-bâ'ir*) dans la hiérarchie des êtres, et le rôle naturel de la raison (*'aql*) (2), il rectifie ses attributions (exagérées par les mo'tazilites), comme Antâkî et Mohâsibî (*tahsin*, sans *ri'âyah*) Usant de la raison, il est spiritualiste, il discerne la responsabilité de l'agent et l'imputabilité de l'acte (3) Son œuvre est une revision générale fort attentive des termes de la scolastique il y prend une position critique, d'équilibre entre les mo'tazilites et les *ahl al hadîth* (*hashwiyah*) Analysant les conditions de l'acte cañonique, il différencie la foi (*'imân*), acceptation formelle du monothéisme, — l'état de grâce du cœur qui s'y voue (*toma'nînah* = *ma'rî'ah*), — et l'accomplissement externe de l'acte qui le signifie (*islâm* = *fard al'amâl*) (4) Il met au point trois termes techniques célèbres.

(1) Ghazâlî, *tahâfut*, I, 22.

(2) *Passion*, p. 600, 545

(3) *Id*, p. 568

(4) *Passion*, p. 607, 538, 607, 669 Cfr. ap Ibn al Farrâ (*mo'tamad*) *'imân* = « iqrâr bi'l shahâdatayn doûn toma'nînat al qalb »

jabr, *urjâ'*, *shakk Jabr*, déterminisme, c'est (1) « ne faire intervenir la grâce (*istitâ'ah* qu'au déclenchement de l'acte » (2), — non pas « dire que Dieu crée nos actes, et enclore le mal dans le *qadar* divin » (mo'tazilites), ni « ne faire intervenir la grâce qu'avant l'acte » (ahl al hadîth) *Irjâ'*, latitudinarisme, c'est « ne pas faire entrer en ligne de compte l'accomplissement externe de l'acte », — non pas « refuser (*waqf*) d'envisager la damnation pour les pécheurs » (mo'tazilites), ni « affirmer la primauté (3) de la foi sur les œuvres » (ahl al hadîth) *Shakk*, scepticisme, c'est « faire *istithnâ* quant à sa propre foi (4) », — non pas « refuser d'apprécier si le Qor'ân est créé ou incréé » (mo'tazilites), ni « comparer librement des thèses theologiques opposées (5) » (ahl al hadîth).

En théodicée, Ibn Karrâm n'arrive pas à se dégager aussi complètement de l'emprise du lexique mo'tazilite. En dénouçant ces bizarres attributs divins « imaginés *en dehors* de l'essence, et sans suppôt (*lâ fî mahall*) par les mo'tazilites (6), — Ibn Karrâm imagine un terme inverse, assez impropre, la « production » d'événements « *au dedans* de l'essence divine » (*ihdâth fî'l dhât*) (7). cela pour exprimer que Dieu intervient réellement dans les grâces spéciales accordées à

(1) Moqaddasî, *ahsan al taqdsim* (écrit en 375/985)

(2) *Passion*, p. 613, n. 614.

(3) Non pas l'antériorité (cfr *Passion*, p. 669, l. 4-5)

(4) Ibn Karrâm est le premier qui pose correctement ce problème épineux (*Passion*, p. 585, n. 2, corriger le mot « fidéisme » que j'y emploie à son adresse, puisque précisément Ibn Karrâm a défini le mot « foi » de façon plus restrictive que l'usage islamique ordinaire) du droit du croyant à dire « je suis croyant ». Pour Ibn Karrâm (contrairement à la majorité des docteurs), cette énonciation ne veut pas dire « Je suis sûr de mon salut » elle est donc licite.

(5) *Passion*, p. 541, n. 1, 535, n. 1, 544

(6) Pour sauvegarder la simplicité divine.

(7) *Passion*, p. 611, 614, 648 *'ijâd* et *'idâm*.

des êtres périssables (s'intéresse positivement aux hommes), pour attester l'actualité de la visitation de Son « fiat » (*Kon*) en eux. Il a prévenu, d'ailleurs, l'objection, et marqué formellement qu'il excluait toute possibilité de complication en l'Essence (*ahadī al jawhar*), toute intrusion (*holoul*) du contingent dans le transcendant (*'azamah, istiwā*) (1)

c) *Ses commentateurs*

Pendant près de deux siècles, et même après Mâtordī (+ 340), la majorité des hanafites soucieux d'une doctrine théologique orthodoxe, antimo'tazilite, se mettent à l'école d'Ibn Karrām.

(III^e s.) Ibrahim-ibn Mohammad-ibn Sofyān, Ahmad-ibn Mohammad Dahhān (2), le sermonnaire 'Abdallah-ibn Mohammad Qayrātī (+ 309), et Ibrahim-ibn Hajjāj, qui, par Mohammad-ibn Ghaylān, rallie au karrāmisme un shāfi'ite notoire, Ibn Khozaymah (né 223 + 311),

(IV^e s.) Ibrahim-ibn Mohājir; Ahmad-ibn 'Abdoūs Tara'ifī (+ 347), fondateur probable d'une sous-secte, aboū Ishāq-ibn Mamshādh (+ 383) (3) et son fils Abou Bakr (+ 410), qui célébrait Ibn Karrām comme « le type de la religion, et un second prophète »; abou 'Amr Bazzāz, qui plaçait, comme apôtre, Ibn Karrām (4) avant Mohammad; le délicat poète al 'amid aboū Fath 'Alī-ibn Mohammad Bostī (+ 401) dont une *qasīdah* sur le soufisme est restée célèbre, et le grand historien hanefite de Nishāpoūr, le traditionniste critique al Hākīm Ibn al Bayyī' Dabbī (+ 403). A la fin de cette période, le duel théologique commence, entre Ash'arites et Karrāmites, l'ash'arite Ibn Foūrak est tué, mais Mahmoūd II signe et fait lire partout un edit de proscription contre les Karrāmiyah, maudits comme « anthropomorphistes » (5)

(1) *Id*, p 549, 581, 634, 651 (*takhsīs al qodrah*). Sur sa théorie des prophètes, cfr *Passion*, p 737-739

(2) Ibn Qotaybah (+ 276) paraît l'avoir fait (*ta'wīl*, p 208 sur *tafīdīl al ghani*, et sa polemique contre les *hashwiyah*).

(3) Controverse avec le shī'ite Aboū'l Barakat 'Alawī (Ibn al Dā'ī, 383)

(4) « Il était plus mortifié, il a parlé davantage; il n'a ni guerroyé ni tué » (*Id*, 381).

(5) Harawī, *dhamm*, f 418^a, cfr 'Otbī

(V^e s.) Sous Qâdir (+ 422), Mohammad Ibn al Haysam (1) présente une justification détaillée des termes techniques du Karrâmisme, qui reste la doctrine dominante en Perse jusqu'en 488/1095, où shâfi'ites et hanéfites se coalisent pour mettre à sac ses collègues de Nîshâpoûr.

(VI^e s.) Aboû'l Qâsim-ibn Hosayn de Nîshâpoûr, et son disciple aboû'l Qâsim Mowaffaq-ibn Mohammad Bijstâni Maydâni (vers 520) (2)

Les princes ghôrîdes sont alors Karrâmiyah. Mais, l'ash'arite Fakhr Râzi, qui avait été chassé de Hérat en 595/1198 comme « philosophe » par le qâdi Majd al Dîn 'Abdal Majd-ibn 'Omar Qodoûwah, chef des Karrâmiyah Haysamiyah, prend sa revanche avec la conversion du prince de Ghôr au shâfi'isme (et à l'ash'arisme) (3). Et le Karrâmisme disparaît, au moment où son apostolat venait d'ouvrir l'Inde à l'Islam.

On n'a retrouvé jusqu'ici qu'un ouvrage de l'école d'Ibn Karrâm : un manuscrit anonyme et acéphale du *British Museum* (ms Or 8049), daté de l'an 731, recueil de traditions morales et philosophico-mystiques fort variées. La plupart sont données sans *isnâd*, les autres sont données avec l'*isnâd* stéréotypé suivant (4) : « Mon père m'a rapporté, Aboû Ya'qoûb Jorjâni m'a rapporté d'après Ma'moûn-ibn Ahmad, d'après 'Alî-ibn Ishâq, d'après Mohammad-ibn Marwân (Soddî), d'après al Kalbi, d'après Aboû Sâlih, d'après Ibn 'Abbâs ». Or, Ma'moûn, c'est Solamî, l'éditeur d'Ibn Karrâm, et les trois derniers degrés de l'*isnâd* forment précisément une « chaîne » signalée comme forgée

(1) Peut-être mort en 407 (comp. Ibn al Athîr, IX, 209), son petit-fils 'Alî-b 'Abdallah-b M b al Haysam Harawî, est un des maîtres d'Aboû'l Hasan Bayhaqî (+ 565/1169) (Yâq, *odabâ*, V, 233).

(2) Sur la liste dressée ici, cfr Sobki, II, 53-54, 130 ; III, 53, Yâqoût, *boldân*, I, 97 ; Ibn al Athîr, X, 171, Ibn 'Ajîbah, I, 6 ; E. G. Browne, *Chahar maqâla*, 59, Soyoutî, *Kholafâ*, s. v « Qâdir ».

(3) Ibn al Athîr, *Kâmil*, XII, 99-101, 148.

(4) f. 29^b.

par Dhahabî, en son *i'udâl* (1) Ibn Karrâm est d'ailleurs cité comme une autorité dans cet ouvrage (2), dont j'attribuerais volontiers la paternité à Aboû Bakr-ibn Ishâq Ibn Mamshâdh (+ 410) En outre, la classification des hérésies adoptée par les hérésiographes hanéfites, par exemple Nasafî (3), dépend directement d'Ibn Karrâm (4)

d) *Ses disciples mystiques Yahya-ibn Mo'âdh, Makhoûl, les Banoû Mamshâdh*

Le plus illustre est 'Yahya-ibn Mo'âdh Râzi, mort en 258/871 à Nishâpoûr (5) Il suivait la règle de vie d'Ibn Karrâm, puisqu'il l'a redite textuellement, avec trois remaniements et *retouches* (6) « La force du cœur tient à cinq choses lire le Qor'ân en le méditant (*tafakkor*), garder le ventre vide, se lever de nuit (pour prier), s'humilier devant Dieu à l'aube, et fréquenter les gens pieux » Il suit sa doctrine sur le *tafâdîl al ghanî* (7) Yahya est le premier à avoir professé publiquement un « cours » de mystique dans les mosquées (8), il est le premier aussi à avouer en vers au style direct son amour pour Dieu (9). Ses oraisons (*monâjât*) et ses sentences ont une humilité contrite et confiante, une fraîcheur timide et naissante que l'on ne retrouvera plus (10)

« O mon Dieu ! Mon argument (que j'invoque) c'est mon besoin, — mon équipement (auquel j'ai recours) c'est mon

(1) s. v.

(2) f. 27^b.

(3) Descendant direct, d'ailleurs, de Makhoûl Nasafî.

(4) Même définition du *shakk*, de l'*irjâ'*, du *jabr*, condamnation de Marîsî

(5) 'Attâr, I, 298-312

(6) Cfr. ici, p. 230, n. 5, *Hilyah*.

(7) *Passion*, p. 777

(8) Ici, p. 135

(9) Sarrâj, *masâri'*, 181. Misrî le masquait encore sous des allégories.

(10) Extr. de *Hilyah*

dénûment, — ma voie d'accès vers Toi c'est ta grâce envers moi, — mon intercesseur auprès de Toi c'est ton bienfait à mon égard !

— « Des actions effacées comme un mirage, un cœur d'une piété croulante, des péchés aussi nombreux que les grains de sable et de poussière, et désirer, après cela, « les compagnes célestes, du même âge (1) » ? Halte-là ! C'est être ivre sans avoir rien bu »

— « O mon Dieu ! Comment me réjouirais-je, puisque je T'ai offensé, mais comment ne me réjouirais-je pas, sachant (désormais) Qui Tu es ? — Comment t'invoquerais-je, moi pécheur, mais comment ne T'invoquerais-je pas, Toi, Miséricordieux ! (2) »

— « Si tu ne te complais pas en Dieu, pourquoi lui demander de Se complaire en toi ? »

— « La nuit est longue, elle ne se raccourcira pas si tu y rêves (au lieu de prier), — le jour est pur, ne le tache pas avec tes péchés (3) ».

— « Que de gens disent à Dieu « Pardon ! », qui sont sous Sa haine ; et que de gens qui restent silencieux, sont en Son pardon ! Celui-là dit « Pardon ! » mais son cœur reste dans le péché, celui-ci se tait, mais son cœur lui remémore Dieu. »

— « Deux accidents arrivent à l'homme quand il meurt, disait-il à Makhoûl ; on lui prend tout, et on lui réclame tout (4) »

— « Qui connaît son âme, connaît son Dieu (5) »

(1) Qor LXXVIII, 33, cfr *ici*, p. 198.

(2) *kayf ad'ouka wa ana' khâtî wakayf lâ ad'ouka wa anta karîm ?* (attenuée dans la recension de Sohayli, ms Paris, 643, f. 81^b).

(3) *al layl tawîl, falâ yaqsor bîmandmika, wa'l nahâr naqî, falâ todannisho bi âthdmika.*

(4) Ibn 'Arabî, *mohdâ*, II, 270

(5) Cf *Passion*, p. 513, critique par Ibn' Arabî (cfr Goldziher, *Streitschrift.*, éd. du *mostazhirî* de Ghazâlî, 113)

— « Quelle différence entre aller aux noces pour le repas de noces, et aller aux noces pour y être avec le Bien-aimé ! (1) »

— « Prends pour maison la solitude, pour nourriture la faim, pour conversation l'oraison, alors, il faudra bien, ou que tu meures de ton mal, ou que tu en trouves le remède (2) »

— « O mon Dieu ! ne l'oublie pas j'ai guidé sur la route qui mène à Toi et j'ai témoigné que la suprématie est à Toi ! Voici, levés vers toi, des mains rouillées par les péchés, et des yeux maquillés du *lahl* de l'espérance (3) ! Accueille-moi, Tu es un Roi généreux, et pardonne-moi, je suis un serviteur si faible »

Cette dernière oraison, si caractéristique, est tangente au laxisme. L'appel de l'intelligence à la gloire divine doit, pour faire absoudre, s'accompagner, dans la volonté, au moins d'un éclair d'attrition. Yahya fait ainsi montre, souvent, d'une sécurité excessive dans la miséricorde divine. « Si j'avais l'autorité de juger, je ne condamnerais pas les amoureux, car leurs péchés ont été par contrainte, et non par consentement »

De son vivant, d'ailleurs, Yahya fut critiqué. pour ne s'être pas strictement astreint à la vie de dénuement qu'il prêchait, et pour n'en avoir pas enduré les épreuves jusqu'au bout, « Pauvre Yahya, disait Bistâmî, qui ne sait pas endurer l'adversité (*doûn*) ! Comment ferait-il pour endurer le bonheur (4) (*bakht*) ? » La controverse entre Yahya et Bistâmî est symbolisée par leur dialogue sur la coupe du

(1) *Passion*, p. 516

(2) Ibn 'Arabî, *mohâd*, II, 370 (cfr. 287, 288, 316, 363, 364).

(3) Repris dans un quatrain d'Ibn abi'l Khayr.

(4) A propos de ses habits, Sarrâj, *loma'*, 188. Cfr. *Passion*, p. 777.

« vin » (1) Yahya, d'une goutte, se dit desaltéré, mais Bis-tâmî, enivré, réclame, la langue pendante, « y en a-t-il encore », et dit

« J'ai bu l'Amour, coupe après coupe,
Le vin n'a pas manqué, et je ne suis pas desalteré »

Parmi les disciples de Yahya (2), dont le « karrâmisme » soit certain, on peut citer Ibrâhîm Khawwâs (3) et surtout son élève aboû Motî' Makhoûl-ibn Fadl Nasafî de Balkh (+ 319), dont on a conservé un curieux manuel de la vie commune (4) suivie dans les « fraternités » monastiques, c'est une atténuation sensible aux règles d'Antâkî et Mohâsibî

Le mysticisme, chez les *Karrâmyah*, n'est qu'un des aspects de la vie religieuse, aussi, devant un cas aussi prononcé que celui de Hallâj, leur école théologique paraît s'être cantonnée dans une réserve prudente, sinon méfiante. Tel serait le sens du récit discret d'Aboû Bakr-ibn Mamshâdh

(1) De l'union mystique (Qosh 173, Sha'râwî, tab I, 76, Zarroûq, *rawd*, II, 294^b, Maqdisî, *bad'*, II, 80)

(2) Aboû 'Othmân Hîrî (*Kashf*, 133), Yûsof-b Hosaïn Râzî

(3) Qui admit aussi la règle de vie d'Ibn Karrâm ('Âmilî, *Kashhoûl*, 197, cfr ici, p 231 n)

(4) Ms Aya Soufiya, 4801 XXIX chapitres la fraternité pour Dieu ; l'œuvre pie, s'ouvrir à ses frères (2), l'hospitalité la discrétion et la réserve, le cadeau et l'aumône, les *al-khûn*, choix des compagnons, la solitude, l'inimitié et la cordialité, lettres échangées entre gens pieux, la modestie (2) paroles des ascètes à l'article de la mort, vertus et souhaits, pénitence et demande du pardon, rappeler à l'observance de la loi, renoncer à la vaine gloire et à l'affectation, l'agonie, sentences brèves et variées paroles des ascètes sur la maladie, l'ameublement, la guerre sainte, léguer ses biens à ses héritiers, les cimetières et leurs habitants, importance de se remémorer Dieu, pleurer de crainte de Dieu la résurrection — (copié en 610 heg) — Makhoûl est peut-être le premier auteur du manuel hanefite, d'heresiographie dit de Nasafî (ms Oxf Poc 271, étudié par Thatcher).

sur le procès de Hallâj, — que nous avons publié (1) avec une indication erronée sur la généalogie de cette famille des *Banoû Mamshâdh* (2) qui paraît avoir fourni pendant deux siècles des dirigeants à l'école des *Karrâmiyah*.

S'il faut en croire les hagiographes du soufisme indo-persan, qui inscrivent Mamshâdh Dînawarî en tête de la liste des saints vénérés par les *Sohrawardiyah*, cet ordre serait d'origine karrâmiyenne. De fait, 'Omar Sohrawardî (+ 632/1234) a dénoncé les « méfaits de la philosophie grecque » (3) du même ton que le qâdî Karrâmî Majd al Dîn dénonçait la « philosophie » de Fakhr Râzî. Et 'Omar Sohrawardî (de Bagdad) a rédigé l'*ʿilâm al hodâ* (= *ʿaqîdat arbâb al toqā*), sorte de profession de foi dogmatique, très courte et très dense, encore consultée aujourd'hui, où le vocabulaire mystique expérimental (*hayât, tashaʿshoʿ noûr al ʿiqân fiʿl qalb, ʿazamah, ihtirâq biʿl tajallî*) lui dicte des formules théologiques intermédiaires entre le *hanbalisme* et l'*ashʿarisme*, apparentées à celles d'Ibn Karrâm.

(1) *Passion*, p. 259.

(2) Tableau généalogique (a) Mamshâdh Dînawarî, ascète fort connu, + 299, (b) son fils aboû Bakr I, *rdwî* du récit sur Hallâj, (c) le petit-fils, aboû Yaʿqoûb Ishâq-ibn Mamshâdh Karrâmî, mort à Nishâpour le 25 rajab 383, après une vie d'ascèse et d'apostolat fécond (conversion de cinq mille *kilâbis* et *mazdeens* dans la ville) racontée par Ibn al Bayyî; (d) l'arrière-petit-fils, Aboû Bakr II Mohammad-ibn Ishâq-ibn-Mamshâdh, mort en 410, d'abord directeur de conscience de Mahmoûd de Ghazna et tout-puissant à sa cour [se montre plus accommodant pour la liaison du prince avec Ayâz]; puis traqué par les Ashʿarites, (e) un dernier descendant, Mamshâdh II, est cité en 488 comme chef des *Karrâmiyah* de Nishâpour. Cfr Sobkî, III, 223, sur un autre membre (possible) de cette famille.

(3) En son *rashf nasaʿih ʿimâniyah fi fadaʿih yawnâniyah*, auquel Masʿoûd Shîrâzî (+ 655) répondit par trois opuscules (Ibn Jonayd, *ʿahadd*, 37).

3^o Deux isoles

a) Le cas de Bistâmî

Sa vie La biographie d'Aboû Yazîd Tayfoûr-ibn 'Isâ-ibn Soroshân (1) Bistâmî Akbar (2), — *vulgo* « Bayézîd Bistâmî », — est fort mal connue. Les récits de Dâsitânî, admis par 'Attâr, sur ses débuts au service de l'imâm Ja'far, sont d'une invraisemblance chronologique et topographique grossière. En fait, il dut rester presque toute sa vie dans sa ville natale de Bistâm, sauf quand l'hostilité du *faqîh* zâhîrite Hosayn-ibn 'Isâ Bistâmî le contraignait d'en sortir. La date de sa mort, 15 sha'bân 260 (= 25 mai 874), paraît sûre, elle est corroborée par ce qu'on sait de ses relations avec Ibn Harb, Yahya Râzî et Aboû Moûsâ (3).

Sur sa formation psychologique et religieuse, les détails manquent, il fit d'abord des études de droit canon (hanéfite), et nous dit lui-même l'avoir expliqué à Aboû 'Alî Sindî (4), qui lui apprit, en échange, le *fanâ bi'l tawhîd*, méthode d'oraison que nous étudierons plus loin. Esprit solitaire et rude, il refusa tout signe d'affiliation fraternelle, soit avec Ibn Harb, soit avec Misrî (5). Il se tenait pourtant au courant de la littérature mystique, comme le prouve une curieuse anecdote (6) de Dobaylî. Sa tombe est restée vénérée à Bis-

(1) Mazdeen

(2) Par opposition à Tayfoûr Saghîr (ici p. 244)

(3) *ihyâ*, IV, 160, 187

(4) Sarrâj, *loma'*, 177, Baqlî, *shath*, f. 27, Qosh. IV, 169. Son mot. « Il y a un état où je me trouve « moi », en moi, comme en tout être, il y a un autre état où je me trouve « Lui », à Lui, en Lui. » Je crois ce Sindî identique à aboû 'AR Sindî, maître de Bistâmî, suivant le seul *hadîth* qu'il ait transmis (Sahlagî, *noûr*, f. 25), et élève, par 'Amr-b-Qays Mola'i et Atîyah 'Orfî d'aboû Sa'id Khodari (cette chaîne de trois noms est celle du *hadîth* d'Ibn Kathîr. cite ici p. 212, n. 2)

(5) 'Attâr I, 144, Baqlî, *shath*, f. 46(6) Makki, *qoût*, II, 63.

tâm, il a également un *maqâm* à Bahdaliyah près de Damas (1)

Les sources au IV^e siècle les *hikâyât* d'Ibn Farrokhân Doûrî, qui les tenait de Jonayd (2), et celles d'Alî-ibn 'Abdal Rahîm Qannâd (+ vers 340) (3) qui recueillit les récits, fort importants, d'Aboû Moûsâ Dobaylî, disciple direct de Bistâmî (4) Au V^e siècle, le rénovateur de la doctrine bistâmiyenne, Aboû 'Abdallâh Mohammad-ibn 'Alî Dâsîtânî (+ 417), dicta à son disciple préféré (*talmîdh*), Aboû'l Fadl Mohammad-ibn 'Alî Sahlagî (né 389 + jom. II 476) (5), les éléments de son *Kitâb al noûr*, recueil (6) de sentences de Bistâmî, conservé en ms au tekkié Mevlevî d'Alep (7) Les *wnâd* de Dâsîtânî, quand ils n'utilisent pas les recueils antérieurs, sont suspects, ils réfèrent principalement, par Tayfoûr Bistâmî Saghîr, à un certain 'Omayy (8), disciple indirect de Bistâmî, et ils introduisent des variantes intentionnellement atténuées Khorqânî (+ 426) a donné un recueil des oraisons (*monâjât*) de Bistâmî (9) Au VI^e siècle, la biographie de Bistâmî par 'Attâr (10) est farcie de légendes, le commentaire des principales sentences du maître par Baqlî, en ses *Sha-*

(1) Rif'î, *rawdah*, 97

(2) Sur Doûrî, voir Dhahabî, *i'tidâl* Qosh IV, 112, 173, et *Passion*, p 807 Il est probablement l'éditeur des *Shatahât*, examinées par Sairâj (*loma'*, 380-394)

(3) Sur lui, cfr *Passion*, p 807

(4) Extraits ap Sahlagî, *noûr*

(5) Sam'ânî, f 81^a, Hojwîrî, *Kashf*, 164

(6) Très hallagise par endroits (ff. 32 [Laylâ ana'], 93 [vers], 135-140)

(7) Je cite la pagination de ma copie.

(8) 'Omayy est expressément identifié, par Sahlagî (*noûr*, f 108), avec aboû 'Imrân Moûsa-b abî Moûsa 'Isa-b Adam, petit-neveu de Bistâmî (cfr ici *infra*, p 274, n 1)

(9) Conserve en trad turque avec préface (m^{re} turc Schefer, 1019, ms. Mîhrshâh, 202), cfr ms 'Âshîr, 452

(10) *tadhkirah*, I, 134-179

thuyât (1), est fort étudié. Je ne sais à quelle époque placer les *mandqûb* en persan, d'un certain Yoûsof-ibn Mohammad (2), — et les « entretiens de Bistâmî et d'un moine » (3), simple blquette apocryphe, qui le dépeint, après 45 pèlerinages, convertissant tout un couvent « en Roûm ».

Ses œuvres Bistâmî n'a rien rédigé, et ses disciples, qui ne se sont groupés en école qu'un siècle après sa mort, n'ont pu collectionner que des fragments, récits et sentences isolés. Les plus étendus forment deux recueils, *Shatahât* et *Monâjât*. Le premier est probablement dû à Ibn Farrokhân Doûîlî : il donne divers récits extatiques (Sarrâj en a reproduit trois dans son *loma'* (4), sur le *mi'râj*, « ascension spirituelle » de Bistâmî) (5), avec un commentaire de Jonayd qui peut être authentique (6). Le second, *Monâjât*, édité par Khorqâni, fournit des oraisons qui semblent remaniées, et atténuées.

Ses thèses maîtresses Bistâmî, ancien hanéfite (*min ahl al ra'y*) à tendances mo'tazilites, puis converti, est une personnalité hors pair. Eponyme de plusieurs sultans ottomans (7), il est demeuré, par excellence, le type du parfait ascète musulman. Réagissant violemment contre l'abandon résigné des *Karrâmiyah*, la confiance un peu indolente de Yahya Râzi, — il s'adonna à un entraînement ascétique implacable (8) et forcené, déchaînant l'essor de son intelligence ful-

(1) Pp. 27-51.

(2) Cité par Hâjj Khalifah (cf. Fâtih, 5334).

(3) *soû'lat al rohbân*, ms. Paris, 1913, ff. 195^a-196^a, Fâtih, 5381.

(4) Pp. 382, 387, 384.

(5) Le texte dilue et sans technique que 'Attâr a édité sous ce nom est postérieur à ces fragments.

(6) Quoique « hallagisé ».

(7) Aboû Yazîd > Bayezîd > Bajazet.

(8) « J'ai tant aimé Dieu que j'ai haï mon moi, et tant haï le monde que j'ai aimé l'obéissance à Dieu » (ap. Baqlî, t. I, p. 78).

gurante, sans demander assez à l'attente humble des grâces divines « Douze ans (1), j'ai été le forgeron de mon moi, et cinq ans le miroir de mon cœur, un an durant, j'ai épié, entre mon moi et mon cœur, j'ai decouvert alors une ceinture d'infidélité (*zonná*) qui me ceignait au dehors, et j'ai mis douze ans à la couper, puis je me suis decouvert une ceinture intérieure que j'ai mis cinq ans à couper, enfin j'ai eu une illumination, j'ai considéré la création, j'ai vu qu'elle était devenue un cadavre (pour moi), — et j'ai dit sur elle quatre (2) *takbîr* (1 e je l'ai enterrée, elle n'a plus existé pour moi) ! »

Il proclame, le premier, ouvertement, le but entrevu et désiré par ses devanciers, Rabâh et Ibn Adham, Ibn Zayd et Dârânî l'esseulement devant la pure unité divine (*tajrîd al tawhîd*) Nous verrons plus loin quelle méthode de contemplation il emploie pour cela Elle aboutit à un essai de confrontation de l'âme avec l'Essence divine où l'école d'Ibn 'Arabî croira retrouver son monisme, ce qui n'est probablement pas exact (3) « Comment en es-tu arrivé là ? — Je me suis desquame de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau, puis j'ai considéré mon essence et j'étais, moi, Lui ! » (4) — « Dieu considéra toutes les consciences dans l'univers, et Il vit qu'elles étaient vides de Lui, excepté la mienne, où Il se vit en plénitude (5) Alors Il me parla, en

(1) Sahlagî, f 40-41 ; Kilânî, *ghonyah*, II, 159

(2) Selon l'usage sunnite et zéidite, les sh'îtes en disent cinq Textes parallèles « Jette là ton moi charnel, et viens t'en ! » -- « J'avais un miroir, puis je suis devenu ce miroir » — « Je cherchais mon cœur, une nuit d'entre les nuits, sans le retrouver, et à l'aube, j'entendis une voix « O Aboû Yazîd ! Que fais-tu donc, à chercher autre chose que Nous ? » (Sahlagî, *noûr*)

(3) Ici p. 251.

(4) Biroûnî, *Hind*, I, 43 Mot repris par Jâkîr Kordî (Shattanawfî, *bâhjah*, 168).

(5) Version atténuée, ap Baqlî, t. I, p 141 « Dieu considéra le

me louant, ainsi « Le monde entier est soumis à mon esclavage, *excepté toi* », Nibâjî, approuvé par Jorayrî, note que Bistâmi aurait dû ajouter, pour conclure « parce que Je suis toi » (1) Cette remarque montre que Bistâmi n'était pas consciemment moniste, et que son Dieu lui est transcendant Malgré une acuité d'intuition et un raidissement de volonté inouis, l'intelligence, chez Bistâmi, est plus vaste que l'amour, ce qu'il recherche, sans désespérer, c'est la poursuite abstraite d'une perception externe et impassible de l'essence divine, mise à nu en son humilité infinie, — mais sans que ce spectacle déchirant lui ravisse le cœur jusqu'à l'union amoureuse et transformante De là des fusées d'orgueil étrange, dans ses oraisons « Tu m'obéis plus que je ne T'obéis ! » (2) — A propos de Qor LXXXV, 12 . « Je Te saisis plus fort que Tu ne me saisis ! » (3) — Ou, à propos du cri du muezzin (« Allâh akbar ! ») « Je suis encore plus grand ! » (4) — Et son mot à un disciple « Mieux vaut pour toi me voir une seule fois, que voir Dieu, mille fois ! » (5)

Sa reconstruction de l'extase mohammédienne du « Qâb qawsayn » (*Mi' râj*) (6). Bistâmi a été plusieurs fois banni de sa ville natale « pour s'être attribué un *mi' râj* [Ascension Nocturne] comme celui du Prophète » Bistâmi, en effet, est le premier mystique musulman dont la méditation coranique ait abouti à reconstruire *ab intra* l'extase mohammé-

monde, et n'y vit personne digne de Le comprendre, aussi occupa-t-il les hommes à Le servir (comme des esclaves) »

(1) Qannâd, *hikâyat* (ap. Sahlagî, *noûr*). « Abou Yazîd, note Jorayrî, fut soustrait à l'état d'esclavage (normal — des créatures) mais il ne perçut pas à quel état Dieu l'élevait »

(2) Sha'râwî, *lata'if*, I, 125

(3) *Id.*, I, 126

(4) Baqlî, *shath*, f. 35, Comp. Hallâj, ap. *Passon*, p. 744

(5) Sha'râwî, *lata'if*, I, 126

(6) Voir la notice détaillée de *Passon*, p. 846, seq.

dienne En voici, selon ses *Shatahât* (1), les données expérimentales

I « Il me ravit une fois, et, me placant devant Lui, me dit « O Aboû Yazid ! Mes créatures desirent te voir » Et je Lui dis « embellis moi de Ton unicite, revêts-moi de Ton ipseite (*andanyah*) et ravis-moi en Ta monéite, afin que, lorsque Tes créatures me verront, elles disent « Nous T'avons vu », que Tu sois cela, que je ne sois plus là »

[Ici le commentaire de Jonayd poète « Cette requête prouve qu'il était rapproché de ce point, sans y être. La suite montre qu'il voyait comment y parvenir »

II « J'atteignis une fois l'esplanade du Non-être (*laysyah*) et je ne cessai d'y voler dix ans, jusqu'à passer du « Non » dans le « Non » par le « Non » Puis j'atteignis la Privation (*tadyr'*) qui est l'esplanade du *tawhid*, et je ne cessai de voler par le « Non » dans le Manque, jusqu'à ce que je manque du manque dans le manque et sois prive de la privation par le « Non » dans le « Non », dans le manque de la Privation J'atteignis alors le *tawhid*, dans le distancement (*ghaybouûbah*) de la création d'avec l' *'drif* (= lui-même), et dans le distancement de l' *'drif* d'avec la creation » (2)

III « Des que j'allai à Son unicité, je devins un oiseau, dont le corps est monéite, et les deux ailes éternité, et je ne cessai de voler dix ans dans l'air de la similitude, tant que je me trouvais dans les mêmes airs cent millions de fois, et je ne cessai de voler jusqu'à ce que j'arrive à l'esplanade de la Preternite, et j'y aperçus l'arbre de la monéité [puis il décrit sa terre, son tronc, ses branches, et feuilles et fruits] Je le considérai, et je connus que tout cela est tromperie (*khad'ah*) » (3)

Ces textes sont un commentaire expérimental du « *Qâb qawsayn* » (Qor LIII, 6-17), une délimitation de la transcendance divine, isolée de toutes les causes secondes, en deçà de tout le créé Et, avec amertume, Bistâmî constate que le concept même de cette pure évidence monothéiste n'est qu'une déception, *khad'ah* Se maintenir l'intellect en contemplation simple, comme un miroir exposé aux attributs

(1) Ap Sarrâj, *Lomâ'*, 382, 387, 384

(2) Cf Patanjali, ici p 75, n 4

(3) Hallâj a critiqué directement les données de ces textes, ap *Tawâssut*, trad dans *Passion*, p. 851, 856

fulgurants de la Majesté divine, n'aboutirait qu'à détruire la personnalité du mystique (1)

Les locutions divines et le « Sobhâni » C'est alors que Bistâmî, constatant, au faite de l'extase intellectuelle, son impuissance en vue de l'union, — s'essaie à la dépasser, et, tandis que Mohammad n'avait articulé la révélation coranique qu'au style indirect, la répétant à la deuxième personne, — Bistâmî essaie d'en prendre conscience à la première personne, en s'identifiant, d'abord avec ses divers sujets créés [« Je suis les VII Dormants ! Je suis le Trône de Dieu ! » (2) « Je suis votre Seigneur Suprême ! » (mot de Pharaon) (3)], — puis avec le « Je » suréminent, sous-entendu par tout verset coranique « Los à Moi (*sobhâni*) ! Los à Moi ! Que Ma gloire est grande ! » Puis il dit « C'est assez de Moi seul ! C'est assez ! » (4) Certains précisent qu'il s'exprima ainsi, étant en extase, et que, revenu à lui, l'ayant appris, il se montra terrorisé de cette impiété involontaire — Les contemporains hésitèrent, Ibn Sâlim y voit l'impiété même de Pharaon, et condamne (5) cette phrase, Sarrâj (6) essaie de la justifier en disant que Bistâmî l'énonça comme une *qira'ah*, 'ala'l *hukâyah* (7) (comme une citation d'un tiers,

(1) *Passion*, p. 528. Ce que Patanjali n'avait pas reconnu

(2) Ce qu'on lui fait expliquer ainsi « Ce cœur peut bien contenir des milliers de fois le Trône, puisqu'il appréhende l'Incréée » (Ibn 'Arabî, *foûsûs*, 240) Cf. Sahlagî, f. 98

(3) Ap. Qor. LXXIX, 24, Tostari a repris ce mot (cfr. *Passion*, p. 937). Bistâmî le dit chez des mystiques à Samarcande (Baqlî, *shath*, f. 34)

(4) Texte d'Ibn al Jawrî, *nâmoûs*, XI, d'après Sahlagî, f. 96, 148

(5) En apparence (Sarrâj, *loma'*, 390), mais son disciple Makki l'admet (*qoût* II, 75)

(6) *loma'*, p. 391

(7) Cf. *Passion*, p. 514, 576, n. 1

sans se l'approprier) (1) Selon Kholdî (2), Jonayd la justifiait ainsi « Celui qui s'abîme dans les manifestations de la Gloire, s'exprime selon ce qui l'anéantit, lorsque Dieu le soustrait à la perception de son moi, et qu'il ne constate en soi que Dieu, il Le décrit ! » Cette glose, applicable plutôt à certaines extases hallagiennes, plus explicites (3), n'empêche pas Jonayd de conclure ainsi « Bistâmî en est resté au début, il n'a pas atteint l'état plénier et final (*hamâl wa nihâyah*) » (4) Cette conclusion, reproduite par Shiblî à sa manière (5), a été approfondie avec détails par Hallâj dans son commentaire critique du mot « *Sobhânî* ! » (6) « Pauvre Aboû Yazîd ! Il en était arrivé au seuil même de la locution divine (*notq*) Et c'est bien de Dieu que lui venaient (aux lèvres) ces paroles Mais il ne s'en doutait pas, aveuglé qu'il était (encore) par sa préoccupation (persistante) du nommé « Aboû Yazîd » (1 e., de son moi, qu'il croyait voir encore se dresser, comme un obstacle imaginaire) dans l'entre-deux (= entre Dieu et lui) S'il avait été le sage (consommé), qui écoute (immédiatement) Dieu former (en son for intérieur) des paroles, il n'aurait plus considéré le nommé « Aboû Yazîd » (= son moi), — il ne se serait plus préoccupé, ni de rétracter ces paroles, ni de s'effrayer de leur énormité » (7)

(1) Ibn al Jawzî (*nâmoûs*, XI) échange les thèses, entre Ibn Sâlim et Sarrâj

(2) Probablement d'après Douîrî (ap. Ibn al Jawzî, l. c.)

(3) *Pasion*, p. 522, 760.

(4) Sarrâj, *loma'*, 397. Ailleurs il le dit en l'état de '*ayn al jam'* (id. 372), qui ne serait donc pas *niḥāyah*.

(5) « Si Aboû Yazîd vivait encore, il referait profession d'Islâm sous la direction de nos novices ! » (Baqlî, *shath.*, ms. QA, f. 80)

(6) Texte ap. *Taw*, p. 177 (de Baqlî, *shath.*, f. 131)

(7) D'où les vers qu'on lui prête, en critique du *sobhânî* « Je suis Toi-même, il n'y a pas à en douter — Le « los à Toi » (coranique) c'est

Bistâmî ne paraît pas avoir essayé personnellement de justifier le « *sobhâni* ». Il ébaucha simplement la théorie de l'union à certains attributs divins (non à l'Essence) (1), qui, reprise par Wâsilî (2), puis par Gorgânî (3), a acquis droit de cité dans la mystique « sîfatite » des grands ordres postérieurs. Mais cette vision abstraite et discursive des perfections divines ne le satisfaisait pas. « Celui que tue Son amour (*mahabbah*), est arraché (4) à la mort par Sa vision (*ro'yah*), tandis que, celui que tue Son désir (*'ishq*), n'est arraché à la mort que par la participation à Sa coupe (*monâdamah*) » (5). Désir d'une union familière et intime, qu'il ne put qu'entrevoir avant la mort. « Tous sont morts '*ala'l tawahhom* » (6), disait Jonayd, cité par Wâsilî (7), même Bistâmî : il est mort, n'ayant réalisé son dessein d'union que par voie imaginative » [= en situant le problème à résoudre et en le supposant résolu, comme celui qui médite se transporte et s'enferme par la pensée dans le cadre idéal qu'il s'est composé, sans y être encore ravi réellement]

Les prières d'intercession. Le même ton singulier, balbutiement outrancier et insolent d'une intelligence enivrée de ce sublime. But qui lui échappe, la même nuance hautaine, cynique et deçue se marquent dans les étonnantes prières où

« Los a moi » — ton *tawhîd* c'est ce qui m'unifie, moi — ta desobéissance, c'est ma desobéissance, t'irriter c'est m'irriter, ton pardon c'est mon pardon » (ms Londres, 888, f. 342^b), à quoi Ma'arî (*ghofîân*, 152) ajoute, satiriquement : « Ce n'est donc pas moi qu'il faut fouetter, ô mon Seigneur, — si l'on dit de moi : voilà l'adultère ».

(1) Sha'râwî, *tab*, I, 76 — Pourtant, Sahlagî, f. 49, 52

(2) Sarrâj, *loma'*, 89, 366.

(3) *Passion*, p. 352

(4) *fidyah*

(5) Selon Sohrawardî, ap. Kurkut, *harimî*

(6) Sur ce mot, voir ici p. 223

(7) Baqlî, *shath*, f. 100, *tafsîr* in LIII, 18-23. Ibn 'Atâ Allah, *lata'if Morsi*, I, 192

Bistâmt, acquérant pleine conscience de la doctrine de la *hantîfiyah* (1) commune à tout le genre humain, prie Dieu pour tous les hommes, Lui demandant d'étendre à tous cette indulgence que Mohammad n'avait réclamée que pour les grands pécheurs de sa nation, et où il déclare que le Paradis des *hoûris* ne saurait rassasier (2) le cœur des élus « Mon étendard (3) est plus vaste que l'étendard de Mohammad ! » (4) Et, devant un cimetière de juifs « Que sont ceux-ci, pour que Tu les tortures ! Une poignée d'ossements secs sur lesquels les sanctions ont passé, pardonne-leur ! » (5) Ou, selon une autre version, devant un cimetière de juifs. « Ils sont excusables (vu leur ignorance invincible) », et, devant un cimetière de musulmans « Ils sont dupés (car le Paradis créé ne les rassasiera pas) » (6) — « O mon Dieu ! Tu as créé ces créatures sans qu'elles le sachent, tu les a chargées du faix de la foi (*amânah*) (7) sans qu'elles le veuillent, si Tu ne les aides pas, maintenant, qui les aidera ? » (8)

Il priait pour Adam « qui a vendu la Présence divine pour une bouchée (*loqmah*) » (9) Ce qui, selon lui, signifiait plus (10) que de prier pour tous les hommes « Si Dieu m'avait accordé la grâce de tous les hommes, du premier au dernier, je ne trouverais pas que c'est beaucoup, mais le plus étonnant, c'est qu'Il m'a accordé la grâce d'une bouchée

(1) *Passion*, p. 607 Mot célèbre, figurant dans certaines révisions du Qor'ân

(2) Sahlagî, f. 66, 122

(3) i. e. mon intercession, au Jugement.

(4) Baqlî, *shath*, ms. QA f. 132, 'Attâr, I, 176.

(5) Baqlî, *shath*, ms. QA f. 103

(6) Sarrâj, *loma'*, 392-393

(7) Cf. *Passion*, p. 479, n. 2.

(8) Sha'râwî, *tab*, I, 75

(9) Sha'râwî, *lata'if*, I, 127, *tab*, I, 76.

(10) Sorte de « péché originel » ainsi réparé

d'argile (1) ! » — « O mon Dieu ! si Tu as prévu, dans ta prescience, que Tu tortureras une de tes créatures dans l'enfer, dilate-z-y mon être, au point qu'il n'y ait plus que moi qui y puisse tenir ! » (2) « Qu'est-ce que c'est que cet enfer-là ? Certes, je m'approcherai, au jour du Jugement, des damnés, et je Te dirai « Prends-moi pour leur rançon, sinon je m'en vais leur apprendre que ton Paradis n'est qu'un jeu d'enfants ! » (3) — « Si je devais être privé, au Paradis, de Le rencontrer, ne fût-ce que la durée d'un instant, je rendrais la vie insupportable aux élus du Paradis ! » (4) — « Les sages, dans l'autre vie (5), seront, quant à leur visite à Dieu, rangés en deux catégories, l'une qui Le visitera, quand et autant qu'elle voudra, l'autre ne Le visitera qu'une fois — Comment ? — Lorsque Dieu, pour la première fois, se fera voir des sages. Il leur montrera un marché, où il n'y aura à vendre et à acheter que des effigies d'hommes et de femmes, et

(1) Sha'rāwī, *lata'if*, I, 127 Autre récitation, affaiblie « Demanderais-je, dit Bistāmī à Ibrāhīm-b Shaybah Harawī, la grâce de tous les hommes ? — O Abū Yazīd, si Dieu t'avait accordé la grâce de toutes les créatures, ce ne serait pas grand'chose, car elles ne sont qu'une bouchée d'argile » (Sha'rāwī, *tab*, I, 76, Sahlagī, f. 45)

(2) Jonayd, selon Doṭrī (Sahlagī, *noṭr*)

(3) Dhahabī, *ʿitdāl* Comparer les outrances de W. Blake

(4) Baqlī, t. II, p. 14 On a deux variantes, suivant deux thèses différentes sur la *ro'yah* a) « Dieu a, parmi ses fideles, des intimes, qui, s'ils étaient privés une heure de Sa vision au Paradis, crieraient au secours (de soif) pour sortir du paradis, comme les damnés crient au secours pour sortir de l'enfer » (Sahlagī, *noṭr*), b) « Si Dieu ne prenait pas soin de céler Son visage aux élus en Paradis, ils y crieraient (de soif) au secours, comme les damnés en enfer » (Kalābādhi, *alḥbār*, f. 155^b, Sohrawardī, *ʿawārif*, IV, 279)

(5) Ibn al Jawzī, *numoūs*, XI Variante, selon Sahlagī (*noṭr*) « Les élus du Paradis font visite (à Dieu), lorsqu'ils reviennent de la visite, des effigies leur sont offertes, celui des élus qui en choisit une ne revient jamais plus à la visite. » Ce paraît être une critique voilée du *Kitāb al tawāḥom* de Mohāsibī (ici p. 223). Cfr *Passion*, p. 693.

celui (des élus) qui pénétrera dans ce marché ne reviendra jamais plus visiter Dieu. Ah ! Dieu te trompe, en cette vie, sur le marché, et dans l'autre, sur le marche, tu te trouves, et pour toujours, l'esclave du marché ! »

Bistâmî et Hallâj La comparaison entre ces deux hommes est classique, chez les mystiques postérieurs (1). Les problèmes du *qâb qawsayn* et du *sobhânî* ont déjà permis de voir qu'ils différaient. Une revision comparée des deux lexiques achèvera de préciser la distinction entre l'auteur du *sobhânî* et celui de l'*ana'l Haqq*.

Bistâmî enseigne la précellence de *fard* (sur *sonnah*), *dhikr* (sur *fihr*), *'ilm* (sur *ma'rifah*) (2); Hallâj prendra la position contraire (3). Le but de la mystique, pour Bistâmî, ce sont les *hozûz al awliyâ* (4), les « parts alloties » aux saints, par l'union de chacun à un nom divin (« *al zahîr al bâtin*, etc.), esquisse de la théorie de Wâsîf (*takhalloq bi asmâ Allah*). Hallâj va plus loin et envisage l'*ittisâf*, conformation transformante, de substance à substance (5). Pour le problème des locutions divines, Bistâmî se hausse, par une série d'efforts intellectuels, d'identifications mentales momentanées et partielles jusqu'à l'« *ana howa* » (= « je suis l'*'ul* » de chaque phrase = je suis investi du droit de prédication de l'identité logique) (6). Il n'a pas pensé à l'*ana'l Haqq* hallagien (7), qui relève à la source permanente de toutes ces identités transitoires, Bistâmî dit simplement « *anta'l Haqq, wabi'l Haqq narâ*. (8) », précision du thème connu d'Ibn

(1) A partir de Kiflânî

(2) Sha'râwî, *tab* I, 76

(3) *Passion*, p 776-777, 624

(4) Sha'râwî, *l. c.* Cependant, voir Sahlagî, f 49, 129

(5) *Passion*, p 476, 642

(6) *Passion*, p 713.

(7) *Passion* (index, s. v.)

(8) Sahlagî, *nouâr* f 137 « Tu es la Vérite, c'est par elle que nous

Adham (1) Son mot sur le sage « comme le damné dans le feu, ni mort, ni vivant », atteste le désir, non consommé, de l'union, comme le distique *Oridoka* de Hallâj (2), mais sa proposition *lâ hâl lîl 'ârif* est rectifiée par Hallâj (*lâ waqt*) (3) L'état mystique final, *fanâ bi'l tawhîd*, de Bistâmî, est une épuration conceptuelle négative, une mise en suspens de l'âme, qui plane, immobile, dans l'intervalle entre le sujet et l'objet pareillement annihilés, ce qui fait penser à Patanjali (4) Tandis que chez Hallâj, l'Objet désire a transmué le sujet, le cercle magique de la profession de foi interdictrice est rompu (5)

Bistâmî a esquissé plusieurs définitions et paraboles (6) que Hallâj développera Il ne faut pas juger ses outrances de style, dues à un enivrement intellectuel tout neuf, — comme celles des monistes postérieurs, qui cultiveront à froid, avec une amertume ironique, la même phraséologie Bistâmî s'est enivré, jusqu'au délire, du *tajrîd* (7), de la « via remotionis » jusque-là inexplorée ; mais il est toujours resté un ascète ri-

voyons ; c'est par elle que nous constatons (*tahaqqoq*) la vérité, tu es la vérité et ce qui la vérifie (*mohaqqiq*) » « Je suis la Vérité, lui, répond Dieu, et, puisque tu es, par Moi, Me voici toi, et te voici Moi »

(1) Ici, p 227

(2) Sha'râwî, l c , *Passion*, p 622

(3) *Id* , p 557

(4) Analogie, non emprunt, Bistâmî y arrive par l'usage alternatif des deux membres de la *shahâdah*, négation et affirmation Patanjali, par une méthode toute différente (ici, p 73)

(5) *Passion*, p 598 Bistâmî entrevoit cette libération, puisqu'il se refuse à énoncer la *shahâdah* (Baqlî, t. I, p 73, cfr *Passion*, p. 787)

(6) Ex « la réalité du soufisme, c'est une clarté scintillante (*noûr sha'sha'dnî*) que nos yeux surprennent, et qui les considère » (Sahlagî, l c , cfr *Passion*, p 231, 648, c'est le *lamhat al basar* divin, *Passion*, p 602), — le *tawâf* spirituel, autour du Trône (id., cfr. id , 279)

(7) Cfr Hallâj, *infra*, p 283, n 4

goureux (1), fervent, et peut-être humble. Voici, pour terminer son portrait, une anecdote (2), évidemment excessive, mais profitable, tant aux amateurs qui conçoivent la mystique comme un art d'agrément, qu'aux savants qui pensent en pénétrer le lexique en consultant une bibliothèque. Un vieux cheikh, respectable et zélé, que les sentences de Bistâmî émerveillaient, s'enhardit un jour à lui demander comment s'y prendre pour obtenir la même grâce. Et Bistâmî, imperturbable, conseilla ceci, comme procédé sûr, au vieil apprenti en mystique, suffoqué : « Fais-toi raser la tête et la barbe, quitte tes vêtements et roule autour de toi ton *'abâ*, et accroche-toi au cou un sac de noix, réunis, ensuite, des gamins, et propose-leur une noix, à chaque gifle qu'ils te donneront, et promène-toi dans cet équipage, à travers tous les marchés, devant tes amis et connaissances ».

b) *Les œuvres de Tirmidhî*

Abou 'Abdallah Mohammad-ibn 'Alî-ibn Hosayn Tirmidhî (+ 285/898) (3), surnommé « *al Hakîm* » (le Philosophe) est avant tout un écrivain, qui a écrit abondamment, non seulement sur la mystique, mais sur le *hadîth* ; dans une orientation originale. C'est le premier mystique musulman chez qui des traces d'une infiltration philosophique hellénistique (4) apparaissent ; en cela, il prépare l'œuvre de Fârâbî.

(1) « Je ne crois pas en Mohammad l'Envoyé, parce qu'il a fendu la lune, brisé la pierre, ni parce que des arbres se sont rassemblés, des plantes et des briques ont parlé, mais parce qu'avec une parfaite sagesse, il a interdit à Ses Compagnons et à sa Communauté de boire du vin, et qu'il en a fait une boisson illicite » (ap. Afîâkî, trad. Huart, 121).

(2) Makki, *qawâ'id*, II, 75. Sahlagî, f. 59.

(3) Brockelmann a doublé sa personnalité, en lui assignant deux dates fausses (*G. A. L.*, I, 164, 199).

(4) Voir 'Attâr, II, 91-99.

Mais, chez Tirmidhî, la philosophie n'est que l'accessoire, ce qu'il cherche, c'est à réformer (1), sous forme rationnelle et synthétique, l'exposé de la dogmatique traditionnelle tenté par Ibn Kariâm. Moins fervent et moins sagace que Mohâsibî, ce hanefite est un idéologue et un érudit, presque un ésotériste, diffus autant que prolixe, précieux à consulter à cause de sa vaste documentation.

Liste de ses œuvres :

1 *Khâtam al wilâyah* (alias *sîrat al awlîyâ* (2), *'ilm al awlîyâ*) (3) « Sceau de la sainteté » Cf *in/râ*, et *Passion*, p. 685, 753. C'est son livre fondamental, qu'Ibn 'Arabî a longuement médité, et utilisé, il paraît perdu, sauf la table de ses chapitres.

2 *'ilal al 'oboûdiyyah* (alias *'ilal al sharî'ah*) (4) « Les motifs rationnels des rites canoniques » Cf *in/râ*, et *Passion*, p. 193, 467, ms. Caïre, VII, 177 ff. 148-212^b.

3 *al akyâs* (5) *wa'l moghtarrîn* « les gens sages et les illusionnés », recueil d'exemples des différents types d'illusions psychologiques particulières aux croyants classés suivant l'acte canonique et le métier. ms. Damas, Zah tas 104, § I.

4 *riyâdat al nafs* (vulgo *riyâdah*) « Mortification de la chair » Manuel d'ascèse important. ms. Damas, Zah tas 104, § V.

(1) Cf. tentative du malâmâtî thawrite Hamdoûn Qassâr (+ 271) reintroduisant la notion de *kash*.

(2) Sa propre référence, ap. *masa'il*, f. 280 de ma copie.

(3) Sa propre référence, ap. *'ilal al 'oboûdiyyah*, f. 166^b; sur le sens ésotérique de *thawâd* (cfr. quest. 100 et 139).

(4) *Passion*, p. 193.

(5) Sur l'acceptation particulière de ce terme, cfr. Jâhîz, *bayân*, III, 81.

Ce sont ses quatre ouvrages ascético-mystiques fondamentaux. Les autres sont :

5 *Jawâb kitâb* ['Othmân-ibn Sa'id] *min Rayy*, ms Damas, 104, § II

6 *Bayân al hasb*, ms Damas, 104, § III

7 *Masa'il*, ms Damas, 104, § IV

8 *Adâb al morîdîn*, perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 338)

En théologie dogmatique

9 *Kitâb al tawhîd*, perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141)

10 *'adhâb al qabr*, perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141)

11 *dorî maknûn fi as'ilat mâ kân wamâ yahoûn*, ms Leipzig, 212

Il a réuni les *hadîth* qu'il avait compilés, en plusieurs recueils :

12 *Nawâdir al oşoûl* (1), ms Kôpr 464-465, Yéni Jâmi' 302, Madrid 468 (t. 1^{er})

13. *Kitâb al forûq*, ms Aya Soufiya 1975

14 *Kitâb al nahj*, perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141).

15. *tafsîr* (commentaire inachevé du Qor'ân), perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 141)

Enfin, il est l'auteur du premier recueil de biographies des saints musulmans

16 *ta'rikh al masha'ikh* (var *tabaqât al soufîyah*) (2) ; perdu (cit. Hojwîrî, *kashf*, 46)

— *Analyse des 'ilal al 'oboûdiyyah*.

C'est une série de notes critiques sur les rites canoniques, essayant de dégager le motif rationnel de l'institution de chacun d'eux. Tant pour répondre aux objections philosophiques des Qarmates, que pour présenter une synthèse

(1) Extraits ap. Ibn al Dabbâgh, *ibrîz*, et Nabhânî (*Mohammad* sur sa préexistence)

(2) Ouvrage assez indulgent, en fait de legendes, puisqu'il range Abou Hanîfah parmi les mystiques.

satisfaisante pour l'esprit. Après la *dibâjah*, douze notes sur les purifications précédant la prière canonique *suwâh*, *khalâ*, *wodoû* (VI-VII, IX-XII), *ghosl al janâbah*. Puis quarante-deux notes, historico-liturgiques, sur la *salât* elle-même (1), essayant de répondre de façon plausible aux questions suivantes. Pourquoi le *takbîr* ? Pour enseigner l'humilité — Et les *tahiyât* ? Selon Hasan, c'est l'islamisation d'un rite païen — Pourquoi le nombre des *rak'ah* n'est-il pas le même (2) aux cinq prières ? — Etymologie du mot *salât* ? Selon 'Ikrimah, c'est « relier » (l'homme) à Dieu — Et du mot persan *namâz* (= *namâz*) ? Il provient de *Namîz*, nom « syriaque » du premier ange qui obéit et se prosterna devant Adam — Viennent enfin huit articles de psychologie ascétique sur les dispositions diverses (*manâzil*) des cœurs durant la prière, la tentation, les trois espèces de cœurs, le cœur est la maison de Dieu, les cinq defectuosités à éviter en priant, comment l'ascèse du jeûne lève les quatre voiles du cœur, les trois aliments du cœur et ses quatre grâces, les directives internes permettant de bien s'acquitter de la prière *fard*, *sonnah*, ou *tatawwu'*.

— *Table des chapitres du khâtam al wilâyah*

Ce curieux livre donne, en CLV articles, l'explication des principales expressions extatiques (*shahîdyât*), tirées du Qor'ân ou non, mises en circulation pendant les deux premiers siècles de l'hégire (3). Nous en possédons la table que voici, grâce à Ibn 'Arabî.

§§1 Nombre des stations (*manâzil*) des saints — 2 Où sont les stations des *ahl al qorbah* — 3 Leurs seances, derrière ce voile. — 4 Jusqu'ou va leur limite. — 5 Où est le stade (*maqâm*) des *Ahl al majdlis wa al*

(1) Comp *fahm al salât*, opusculé de Mohâsibî.

(2) Objection qaimate classique (*farq*, 293), cfr. 'A. M. Kindî, *risâlah*, 10.

(3) Sans mentionner leurs auteurs.

hadith. — 6. Combien sont-ils — 7 Ce qui leur a fait accorder cela par leur Maître. — 8 Qu'est-ce que leur conversation (*hadith*) et entretien avec Dieu — 9 Comment commencent-ils leur *mondjah* — 10 Comment la terminent-ils — 11 Par quoi leur répond-Il et par quoi lui répondent-ils — 12 Comment decririe leur conduite — 13 Qui a droit au « Sceau des Saints », comme Mohammad au Sceau de la Prophetie — 14 Quelle est la qualite de cet ayant droit — 15. Quelle est la cause de ce sceau et quel en est le sens — 16 Combien y a-t-il de seances pour l'Ange du Royaume (*malak al molk*) — 17 Ou est le stade des Apôtres par rapport a celui des Prophètes — 18 Ou est le stade des Prophetes par rapport à celui des Saints — 19. En quoi consiste la dot de bonheur (*hazz*) speciale que chaque Apôtre reçoit de son Maître [20-23]

24 Quelle est l'origine des noms — 25 De la révelation (*wahy*) — 26 De l'esprit (*rouh*) — 27 De la *sakinah*. — 28 De la justice — 29 Quelle est la superiorite de certains Prophetes (et Saints) sur d'autres — 30 Dieu a cree la creation dans l'obscurite (*zolmah*) — 32 Comment decririe les *maqaddir* — 33. Quelle est la cause de cette science du *qadam* revelee aux Prophetes — 34 Pourquoi fut elle revelee. — 35 Quand leur est-il revéle (le secret du *qadar*). — 39 Qu'est-ce que cet Intellect Suprême (*al 'Aql al Akbar*) de qui ont ete morceles les intellects pour toutes ses creatures — 40 Comment decririe Adam — 45 Comment Dieu a-t-il donne aux Anges à choisir, quand Il leur a ordonné d'adorer Adam — 51 Où sont les trésors des grâces — 52. Les tresors de l'energie des âmes — 53 Comment parviennent-ils aux Prophetes — 54. Ou sont les tresors de ceux des Saints qui conversent avec Dieu (*mohaddithin*) — 55 Qu'est-ce que leur *hadith*. — 56 Qu'est-ce que la revelation (*wahy*) — 57 Quelle difference y a-t-il entre les *mohaddithin* et les Prophetes — 59 Ou sont la plupart des saints — 64 Qu'est-ce que la « parole » adressée par Dieu aux *mowahhidin* — 65 Aux Apôtres — 66-71. Quelles sont les dots des Prophetes dans la vision qu'ils ont de Dieu, quelles sont les dots des *mohaddithin*, des autres Saints, et du vulgaire Car entre leurs dots (*hozouh*) en ce jour de la Visite (*yawm al ziydrah*) il y a une distinction, et quelque chose qu'aucune bonne nouvelle ne peut decririe Et de même qu'au Paradis il y a des degres, de même pour eux il y a, au Jour de la visite, des degres. — 75 Combien la dot de Mohammad diffère de celle d'un autre Prophete — 82 Combien y a-t-il de parties dans la Prophetie. — 84 Dans la *Siddiqiyah*. — 87. Qu'est-ce que la Verite exige des *mowahhidin*. — 88. Qu'est-ce que la Verité (*al Haqq*). — 89 Qui l'a fait paraître. — 90. Quelle est son action dans la création. — 91. Qui est son délégué. — 92. Quel est son fruit. —

93 Qui est « verifiant » (*mohiqq*) — 94 Ou est le lieu de qui l'est — 95 Qu'est ce que la *saknah* des Saints — 96 Quelle est la dot des croyants — 97 Quelle est leur dot « toute chose perit, sauf Son visage » — 98 Pourquoi est-il dit spécialement « visage » — 100 Qu'est ce qu' « Amen » — 101 Qu'est-ce que le *sojoud* — 102 Comment a-t-il commence — 103-107 Qu'est-ce que Sa parole « La gloire est mon turban, — la grandeur mon manteau » — Qu'est-ce que le turban, le manteau, l'oiseau — 108 Qu'est-ce que la « couronne » du Royaume — 109 Qu'est-ce que la « dignité » (*waqār*) — 110 Comment decrive les « seances de la veneration ». — 111 Et le « Royaume des grâces ». — 112 Et le « Royaume de la Lumière » — 113 Et le « Royaume de la Saintete divine » (*molk al gods*) — 114 Qu'est-ce que la Sainteté divine — 115 Qu'est-ce que les scintillations du visage (*sobohdt al wajh*) — 116 Qu'est-ce que le breuvage de l'amour — 117 Qu'est-ce que le calice de l'amour — 118 Où est-il. — 119 Qu'est ce « Le breuvage de son amour pour toi, — au point qu'il t'eniviera de ton amour pour Lui ». — 120 Qu'est-ce que l'étreinte (*qahdah*) — 123. Combien de regards Dieu jette-t-il a ses Saints chaque jour, — et ce qu'il regarde en eux — 124 Ce qu'il regarde dans les Prophetes, combien en reçoit-il dans son intimité chaque jour — 125 Qu'est-ce « qu'être avec » (*ma'tyah*) pour Dieu, car Il « est avec » sa creation — 126 Qu'est-ce que Ses *asfityā*, Prophetes et intimes (*khassak*) — 127. En quoi different-ils — 128 Qu'est-ce que le *dhikr* de Dieu Certes le *dhikr* de Dieu est suprême ». — 129 « *Odhhkoroûni adhhkorkom* » — 130 Que signifie le nom — 131 Qu'est-ce que le Nom, qui a conditionné dans les noms (crees) — 132 Quel est le Nom qui est caché a toute creature, sauf à Ses intimes — 133-134. Comment l'ami de Salomon le reçut-il, et le revela-t-il a Salomon, apôtre d'entre les apôtres, et pourquoi. — 135 Apprit-il de ce Nom ses lettres ou son sens — 136 Où est la porte (qui accède) à ce Nom — Où est-elle cachée pour la creation — 137 Qu'est-ce que son vêtement (*kiswah*) — 138 Quelles sont les consonnes dans l'alphabet — 139 Les consonnes isolées (du Qorân) sont la clef de tout nom d'entre les noms (divins) — Où sont-ils, ou sont leurs consonnes — 140 Comment l'*alif* est-il devenu la première des lettres. — 141. Et le *lam-alif* la dernière — 142 Quel compte a fait arrêter le chiffre des lettres à 28 — 143 Que signifie « Dieu a créé Adam a son image » — 144 Et « Ajoute-moi 12 prophetes de ma nation » — 145 Et le mot de Moïse « Seigneur, fais-moi appartenir à la nation de Mohammad ' » — 146 Et « Dieu a des adorateurs autres que les Prophetes, dont les Prophetes envient la béatitude, car ils sont proches de Dieu seul » — 147 Que signifie la *basmalah* — 148. Et « La paix sui toi, ô Prophète » — 149 Et « la

paix sur nous et sur les pieux adorateurs de Dieu » — 150 Et « les gens de ma famille sont le sauf conduit (*amîn*) de ma nation » — 151 Ce qu'est la « famille de Mohammad » (*Âl Mohammad*) — 152. Ou sont les trésors de la Pieuve, dans les trésors de la Parole, dans les trésors de la science de l'autonomie divine (*tadbi*) — 153 Ou sont les trésors de la science divine dans la science de la création (*bad'*) — 154 Qu'est-ce que la « Mere du Livre » (*Omm al Kitâb*) qu'Il a réservée, entre tous les Prophetes, a notre Prophete et a notre nation — 155 Qu'est-ce que le pardon (*maghfirah*) accorde a notre Prophete, — et annonce deja à tous les autres

Remarques § 13-15 cfr *Passion*, p 753 Ibn 'Arabî ('*anqâ moqhrîb*, ms Caïre, f. 4^a) donne un extrait de ce paragraphe « le sceau des Saints est superieur (*afdal*) a Abou Bakr , c'est Jesus , il est a la fois prophete *ab intrâ*, et saint *ad extra* ' car son cœur a une double opération il reçoit *ab intrâ* l'inspiration divine (*ilhâm*), et il imprime à ses membres (*ad extra*) le commandement (*amr*) de Dieu » — 18. D'où le mot « point initial des saints, point final des prophetes » (Simnâni, in Jâmi, 509, Morst l'interprete à faux, ap Sha'râwî, *tabaqât*, II) — 19 Cfr *Passion*, p 737 et ici, p 228 — 20-23 Titres sautes dans ma copie — 32 Cfr *Passion*, p 632 — 39 Cfr Tostari, ap *Passion*, p 832 — 40 Cfr *Passion*, p 606 — 55 Cfr *Passion*, p 661. — 66-71 Theme traite par Ibn Adham, Mohâsibî, et Bistâmî (*Passion*, p 692 693, ici, index, s v) Tirmidhî l'expose ainsi, selon l'*Hilyah* « Dieu a choisi les *mowahhidîn* afin de Se glorifier d'eux, au jour du *Jam' Akbar*, en ses Assises, devant ses Anges La nature d'Adam et de ses descendants a manifeste une semence de l'Amour, tandis que celle des Anges manifeste l'Omnipotence divine A cause de Son amour pour les Adamites, Dieu se rejouira de leur conversion, et dira, en ce *Jam'* « O vous, troupe de Mes anges, vos splendeurs sont issues de vous-mêmes, puisque vous avez ete créés de lumière, — tandis que les hommes, leurs splendeurs ont surgi dans leurs âmes convoiteuses, alors, que les demons les cernaient dans la plus basse demeure Je les ai créés de limon, Voilà pourquoi, maintenant, ils méritent Ma demeure et Ma proximité » Ce qui est une atténuation — 75 Cfr *Passion*, p 717 — 88 Cfr. *Passion*, p 569 — 93 Sur *mohiqq*, voir Hallâj (Akbb 50) et Ibn 'Atâ (Baqlî, t II, 587). — 119 Cette sentence est de Misrî (Sarrâj, *masari'*, 180). — 123 Cfr Hallâj, *Riw*, 28 — 129 Cfr Ibn 'Iyâd (ici, p 107) — 131 Il s'agit de l'*ism a'zam* (*Passion*, p 598, et ici, p 40) — 138 seq. Cfr. *Passion*, p 597 — 145 Cf Sahlahgî, *nour*, f 37 — 146 C'est le *hadîth al ghîbtah* (*Passion*, p 748). — 147 Cfr Hallâj (*Passion*, p 521) — 151. Cfr l'exegèse anti-shî'ite des *qorba* (Qor'ân) selon Hasan, ici, p 161.

Sa doctrine Tirmidhî est un théoricien, procédant méthodiquement à l'inventaire d'expériences mystiques intérieures, les « savourant simplement », en son for intérieur, avant de les classer. Esprit logique et pondéré, il s'affranchit du servage des *usûl* pour le plan de ses œuvres principales. Mais il attribue trop d'importance à la lettre des définitions, il a tendance à confondre les concepts avec leur présentation verbale, c'est le premier mystique sunnite qui incline à la cabale littérale (1). Comparé à Mohâsibî, Tirmidhî est moins humble et moins sage, plus doctoral, mieux classé — Tirmidhî est un hanéfite profondément influencé par Ibn Kar-râm (2), dont il essaie de remanier la doctrine, en tenant compte des objections ; il s'efforce d'identifier *ma'rifah* à *'imân* (3), et de ramener la notion de *roûh* à celle de *'aql* (4). Sa doctrine de la raison, *'aql*, morcelée et répartie par parcelles entre les seuls croyants (5), prépare le compromis philosophico-gnostique de Tostarî (6). Tirmidhî, réagissant contre le morjisme, réintroduit la notion de *kasb* (7).

En psychologie mystique, il expose excellemment la théorie de la « science des cœurs » (8), il discerne *şadr* de *qalb* (9), et note explicitement que *qalb* (cœur) désigne à la

(1) *Passion*, p. 593 — Je cite ici la pagination de ma copie du ms. Damas, 104. Cfr *'ilâl*, f. 166^b.

(2) *'adhâb al qabr* — *mou'min haqqâ* (f. 398) — condisciple d'Ibn Khozaymah chez Rawwâsî (f. 402). Discussion d'un hadîth d'al Kalbî (f. 11, cfr ici, p. 237). Rôle de l'*'aql* — Il est *'omari* (f. 317), comme Aboû Hâshim — Il classe Aboû Hanîfah parmi les mystiques.

(3) *Passion*, p. 538, n. 4.

(4) *Passion*, p. 483, 663.

(5) F. 353.

(6) *Passion*, p. 832.

(7) *Ruyâdah*. Cfr *Hilyah*.

(8) *Passion*, pp. 477-479, 486.

(9) Cfr Qor'ân V, 10-11, Ghazâlî, *monqidh*, 7 — f. 216, 291. Les Anges ne peuvent deviner les secrets des cœurs (cfr Sabîhî, ap Baqlî, t. II, p. 22). *Passion*, p. 487.

fois l'organe régulateur de la pensée et le viscère de chair (1) Il définit également les degrés de la sainteté (2), surtout au point de vue de l'illumination intellectuelle (3), sans faire intervenir, ni l'extase (*tawâjüd*) qui transfigure (4) le corps, ni l'amour qui transforme la volonté L'angélogie de Tirmidhi est très développée et touche au spiritisme, il se disait en rapports incessants avec les bons esprits (*Khidr*) comme avec les mauvais (Khannâs) (5) Selon lui, les anges boivent la prière coranique de l'orant, lèvres contre lèvres (6)

Tirmidhi, par son disciple direct Aboû Bakr Mohammad Warrâq, a eu de l'action sur l'école mystique des *Malâmâtîyah* Mais ce sont surtout ses livres qui ont agi. d'abord sur Ibn 'Arabî, dont il est le précurseur, puis sur Bahâ al Dîn Naqshband, fondateur de la congrégation des *Naqshbandîyah* (7)

4° *Sahl T.istar* et l'école des *Sâhmîyah*.

Nous avons déjà examiné ailleurs sa vie On trouvera ici un résumé de sa doctrine (8), et de celle de ses disciples, les

(1) F 300 *bad'at min lahm fî jawfika* = *modghah jawfânîyah* de Hallâj (*Bostân*, § 15)

(2) Lettre à 'Othmân de Rayv

(3) Les clartés (*anwâr*) qui sont le thériaque des cœurs (f 390)

(4) Sa théorie du *taḡallî* destructeur (f 402) prépare celle des *Salmîyah* (ici, p 269) Cette prétention de l'extase est un des traits distinctifs des *Malâmâtîyah*

(5) Sur Khannâs, cfr Chauvin, *1001 Nuits*, VIII, 131, 176 — 'Attâr II, 96-97

(6) 'Ulal, f 148^b

(7) Jâmi, 132

(8) D'après les sources suivantes : a) son *tafîr*, impr. Caire, 1326, 204 pp (éd Na'sânî), b) deux ouvrages apologétiques d'abou l Qâsim Saqâlî (vers 390/999) *sharh wa bayân lîma ashkala min kalâm Sahl*, et *mu'âdî adah wa radl*, tous deux conservés ap. ms. Kopr 727.

Sālimiyah, avec le texte des seize propositions des Sālimiyah condamnées par les Hanbalites

Par son maître Ibn Sawwār, Tostarī est le disciple de traditionnistes sunnites stricts, Thawrī, et le philologue aboû 'Amr-ibn al 'Alā, et de deux mystiques, Mālīk-ibn Dīnār, et Ma'rouf-ibn 'Alī (1) Il est hostile aux *motakallimoûn*, et recourt à un type d'argumentation dialectique spécial (*radd al far' ıla'l asl*) (2). Il a tendance à confondre l'évidence de la raison ('*agl*) avec la lumière de la foi, « le renoncement (*tawakkol*) se déduit de la certitude (*yaqīn*) », le *ma'rīfah*, c'est la *fitrah* du *mūlthāq*, c'est la raison qui reconnaît ce qui est licite canoniquement « La preuve du *tawhīd*, c'est l'affirmation même qu'on en émet (*al jazm dahl*) » (3) En psychologie, nous avons signalé ses theories des trois *lata'if* et des trois *tawaffī* (4) ; son spiritualisme intense lui fait dire que l'homme « vit » positivement de la foi Comme Ibn Karrām, il affirme la survie personnelle de l'âme *post mortem* (5), contre la doctrine commune, et malgré la théorie hellénistique de la survie impersonnelle ('*agl*) (6). Sa théorie des quatre éléments est la même que celle de Tirmidhī (7), et il l'applique à l'âme

En théodicée, Tostarī affirme la plénitude de la réalité divine, contre les restrictions mo'tazilites « La *wahdāniyah* (8), fondamentalement, c'est que Dieu est, avant que toute chose soit Il est seul (*far d*), savant, Il a voulu, déterminé, équilibré .. récompensé et puni, les actes des hom-

(1) *Passion*, p 28 seq

(2) Cfr *Passion*, p. 579

(3) Saqallī, *mo'āradah*, cfr *Passion*, p 131, n (et errata)

(4) *Passion*, p 487.

(5) *Id*, p 483.

(6) Cfr Tirmidhī

(7) '*ilal*, f 209^a, elle serait hellénistique

(8) Saqallī, *mo'āradah*.

mes leur sont attribuées, mais Il en possède l'origine et la fin (*tamām*), le coupable ne Le vainc pas en péchant, et le juste n'obéit pas sans recourir à Lui. Toutes choses sont par Sa science et Sa puissance, elles ne sont pas cette science et cette puissance, certes, mais elles existent par elles deux » Il tend à n'admettre qu'une distinction virtuelle entre les divers attributs divins, et à les entrevoir (1) en toute chose créée, vus sous un certain angle. — En cosmogonie, il essaie de se tenir à égale distance du *qadarisme* et du *morje'sme*, il explique admirablement que la grâce divine n'intervient pas seulement au déclenchement de l'acte, mais avant et après (*istitād'ah yabl, ma', ba'd al fi'l*) (2) Il ne les deux questions de l'*ihkūsīb* et du *tafdīl al faqr* (3) — En eschatologie, il affirme la nécessité canonique d'une contrition continuelle, *tawbah*, mais il entend sous ce terme le « retour » de la pensée à l'évidence de la présence divine, grâce à l'acte de foi, qu'il analyse très finement (4) La foi, *'imān*, comprend chez lui toute l'attitude religieuse du croyant, son essence est divine, c'est une évidence incréée, une Certitude, *yagīn*, qui est Dieu même (5). Aussi admet-il qu'au Jugement, toutes les créatures auront la vision de Dieu (*ro'yah*), même Satan, qui sera pardonné (6) Sa théorie du *tajallī* (7) et des *anwār* (illuminations) est toute intellectualiste — En politique, Tostari admet que la mission prophétique est une émanation de la « colonne de clarté » primordiale, dont des parcelles se trouvent dans les cœurs des croyants, compromis entre

(1) D'où *taf'īl* d'Ibn Sālim (*Passion*, p. 514)

(2) Saqallī, *mo'aradah*, *Passion*, p. 614

(3) Cfr *Passion*, p. 777 Ibn Kurrām, par une démarche inverse, lie l'*inkār al kasb* au *tafdīl al ghind* (ici, p. 229)

(4) *Passion*, p. 494

(5) *Id.*, p. 513

(6) *Id.*, p. 866

(7) Saqallī, *sharh*, III

l'*aq̣l akbar* hellénistique, et le gnosticisme imâmite (1) Tostari, hésitant, semble pourtant différencier les saints des prophètes (2). Il est très ferme pour l'obéissance due au pouvoir khalîfal (3), pour l'unité de la Communauté (4). Sa théorie des quatre sens du Qor'ân est importante (5)

Différentes propositions esbauchées par Tostari ont été développées par Hallâj (6), notamment sur la *basmalah* et la *ghaybah bi'l madhkoûr* (7). D'autres, au contraire, déformées (8) par les Sâlimiyah, les ont menés au monisme « *mr al roboûbiyah, surr al ana'* »

Ibn Sâlim, de Basrah, fondateur de cette école mystique importante, mâlikite en jurisprudence, n'a voulu être que l'éditeur de « mille questions » posées à son maître Tostari (9). Il paraît, cependant, avoir accusé et épaissi certains traits risqués de sa doctrine. Et, après deux siècles de grande activité théologique et littéraire, cette école, qui compte à son actif des œuvres de la valeur du *qoût al qoloûb* d'aboû Tâlib Makkî (+ 380), et du *tafsir* d'Ibn Barradjân (+ 536), disparut, sous les condamnations encourues.

Voici le tableau, selon le *mo'tamîd* d'aboû Ya'lâ Ibn al

(1) *Passion*, p. 832, 938

(2) *Id.*, p. 688

(3) *Id.*, p. 726.

(4) *hobb al sahâbah fârid*, pas de *tabarrî 'an al fossâq* (Saqqâlî, *sharh*), *Passion*, p. 29

(5) *Passion*, p. 704

(6) *Id.*, p. 473.

(7) *Id.*, p. 513

(8) Atténuation par Ibn Sâlim de sa doctrine du *balâ* (= *ghorbah ila at Wahboûb*, ap. *qoût*, II, 67. Comp. *Passion*, p. 626), exagération à propos du *mou'min haqqû* (*Passion*, p. 585). Tostari, au contraire, disait « je prie Dieu qu'il rende véritable notre foi, *an yohaqqiqâ imānanā* », et professait le *tabarrî 'amman yaddo't al tawakkol wa'l irda wal shawq* (Saqqâlî, *sharh*, cfr Gholâm Khalîl et Ibn Battah)

(9) *Passion*, p. 29.

Farrâ (+ 458) (1) des XVI propositions sâlimiyennes condamnées par les Hanbalites, Kîlânî en a reproduit dix dans sa *ghonyah* (2).

« I Dieu ne cesse, en Son essence, d'envisager (3) l'univers, que l'univers existe ou non

Il Dieu saisit par un seul attribut (4), ce qu'Il saisit par l'ensemble de Ses attributs.

III Dieu sera vu, le jour du Jugement, sous la forme d'un homme, mohammédien, [même les infidèles le verront dans l'autre vie, et Il les fera comparaître] (5)

IV Dieu irradiera (6) ce jour-là, pour toutes les créatures, génies et hommes, anges et animaux, et chacune, Le reconnaissant, acquiescera à Sa signification

V L'omnipotence (7) divine a un secret (*ur*) : s'il perçait, la prophétie deviendrait vaine ; la prophétie a un secret : s'il perçait, la science coranique deviendrait vaine, et la science a un secret : s'il perçait, les jugements des docteurs deviendraient vains (8)

VI. Satan s'est prosterné (devant Adam), à la seconde injonction divine

VII. Satan n'a jamais pénétré en Paradis (9)

VIII Dieu ne cesse d'être créant (10)

(1) *mo'tamîad ft osoûl al dîn*, ms Damas Zah, tawhîd, 45

(2) *ghonyah*, I, 83-84 dans l'ordre suivant : III-IV, V, III bis, VI, VII, XIII bis, X, XII, XIII, XIV, XVI

(3) *lam yazal ra'iyā ft dhâtih*

(4) *yodrîk bisîfah wâhîdah*

(5) Add. Kîlânî (§ indépendant).

(6) *yatajalla* Kîlânî abrège.

(7) *roboûbyah* Cf *Passion*, p 31, n 6

(8) Ce secret est celui de l'investiture preeternelle du « Je » à chacun

(9) Cfr. Shiblî, *akâm*, 156

(10) *Passion*, p 514

IX L'œuvre (*fī'l*) est chose créée, mais l'acte qui la crée (*taf'īl*) est incréé (1)

X En punition de la vaine gloire (*'oḡb*) qu'il avait conçue de son entretien avec Dieu (*mohālamah*), Moïse, en réponse à sa demande de la vision divine (*ro'yah*), aperçut soudain, sur cent Sinaï, cent Moïses pareils (2)

XI La décision divine (*irādah*) est chose créée (3)

XII. La décision divine concernant les fautes des créatures les prévoit en elles (*bīhum*) [comme des défaillances involontaires], mais non comme provenant d'elles (*lā min-hom*) (4) [= volontaires]

XIII Le Prophète connaissait tout le Qor'ân par cœur avant que Gabriel vint le lui réciter (5)

XIV Dieu parle, et c'est Lui-même qu'on entend parler, par la langue de tout lecteur du Qor'ân (6)

XV Dieu a une seule volonté (*mashī'ah*), comme Il n'a qu'une seule science (*'ilm*) [incrée] (7) ; et, unie à toute chose décidée (*morād*), Dieu a une décision (*irādah*), [créée] (8).

XVI. Dieu est présent dans tout lieu (*fī koll makān*) (9), il

(1) Ibn al Farrā note que pourtant, « *taf'īl, wāḥidoho fī'l* ». , en grammaire = *taf'īl*, nom collectif, fait, au singulier, *fī'l*

(2) Taw , p 164

(3) *Passion*, p 624

(4) *Passion*, p. 626 Kilānī grossit le trait « Dieu veut des créatures, les actes d'obéissance, mais non les fautes , qu'Il prévoit en elles, mais non comme venant d'elles »

(5) Add Kilānī . « XIII bis, Gabriel ne bougeait pas pour venir parler au Prophète » (§ indépendant)

(6) *Passion*, p 576. Degenerescence moniste de la règle de méditation (cité ici, p 28, n 1).

(7) *qadīmah* (note Ibn al Farrā)

(8) *mohdathah* (id.) Cependant, ajoute Ibn al Farrā, « le mot *irādah* désigne un des attributs incréés de Dieu »

(9) « Dieu est la nourriture (*qoût*) de l'univers » disait Makki

n'y a pas de différence à ce point de vue entre le Trône et les autres lieux »

Malgré le ton grossier de certaines invectives ridicules contre leur « anthropomorphisme », les Salmīyah, tant par leur haute piété que par leur activité intellectuelle, s'étaient fait respecter de beaucoup d'adversaires Ibn al Farrā, au paragraphe même où il les condamne, exprime son admiration pour aboû Tâlib Makkī, et l'on sait l'influence des œuvres de ce dernier sur Ghazâlī, pendant la seconde période de sa vie

5° *Kharrâz et Jonayd.*

a) *La doctrine de Kharrâz*

Kharrâz, comme Jonayd, apporte une mise au point, plus conforme aux exigences de l'orthodoxie sunnite, des vastes synthèses de Tostarī et Tirmidhī (1), trop apparentées par certains côtés, au gnosticisme imâmite comme à la philosophie hellénistique

Aboû Sa'īd Ahmad-b 'Isā Kharrâz Baghdādī (2), mort au Caire en 286/899 (3), est un écrivain indépendant, sans affiliation personnelle au soufisme, mais fortement influencé par les *soûfis* de Koûfah et Bagdad, admirateur d'Aboû Hâshim, disciple d'Ibrâhīm-ibn al Jonayd, dont il aimait citer le *hadīth* préféré « Celui qui macère sa chair voit s'en détacher ses péchés, comme l'arbre voit tomber ses feuilles (4) » ; ami, enfin, de Jonayd et d'Ibn 'Atâ

(Sha'râwī, *lata'if*, II, 28, Cfr Tostarī), formule équivoque, confondant la grâce avec la nature

(1) Kalâbâdhī le cite en tête des écrivains *soûfis* « *fi 'oloûm al ishâ-ât* » (opp. a *mo'âmalât*), ap. *ta'arrof*

(2) Jâmi, 69, 81, 158, Sha'râwī, *yawâq*, 13, *tab* I, 94, 81.

(3) Date attestée par aboû 'l Qâsim-ibn Mardân Nahâwandī, son élève de 272 à 286 (Mâhīnī, 14)

(4) Mâhīnī l. c

De ses œuvres, la principale, *Kutâb al sirr*, fut condamnée à Bagdad, ce qui le fit s'expatrier à Bokhàrà, est perdue, à une citation près (1) son *kutâb al sidq* et ses *masa'il*, conservées (2), sont de simples recueils de traditions avec *isnâd* sur l'ascèse (3) Mais de nombreux fragments isolés attestent qu'il avait une doctrine mystique précise, dont les grandes lignes peuvent être reconstituées

En théodicee, il se borne à définir l'Essence divine « en tant que seule à unir deux attributs opposés (*diddayn*) simultanément » (4) trait que Hallâj conserve en son '*aqidah*', mais critique, comme insuffisant, dans le *Bostân* (5)

En psychologie mystique il affirme, contre Tirmidhî, la distinction entre '*aql*' et '*roûh*' (6), et réagit fortement contre l'idéalisme intellectualiste de ce maître (7) Et soulignant, encore plus que Tostarî, la possibilité actuelle, la réalisation *a partepost* de l'union mystique pour l'âme, Kharrâz innove plusieurs termes caractéristiques, qui resteront classiques La « science de l'annihilation (*fanâ*) et de la pérennisation (*baqâ*), qui consiste « à s'*aneantir* en Dieu, afin de *subsister*

(1) Texte donne plus bas (proposition condamnée) ici, p 272, l 6 On en cite une autre sur le *sumâ'* « le fidele qui est revenu à Dieu, s'est attache à Lui et établi auprès de Lui, oublie son moi et tout ce qui n'est pas Dieu Et si on lui demande « D'ou es-tu ? » ou « que veux-tu ? », sa seule reponse est « Dieu ! » Ceci touche presque au *dhikr* ('Attâr, II, 40 ; Sha'tâwî, *tab* I, 60)

(2) Ms. Shâhid 'Alî pâshâ, 1374, § V

(3) Sarrâj cite son *adab al salât* (*loma'*, 153)

(4) Ibn 'Arabî ajoute à cette formule une clause ambiguë (*fat* IV, 42)

(5) *Passion*, p 637.

(6) *Id*, p 483 Il oppose '*roûhânî*' à '*jothmânî*' Sa doctrine de la comprehension, '*alqâ al sam'*', puis '*istinbât*' (Sarrâj, *loma'*, 79) est empruntée à Mohâsibî et sera reprise par Sohrawardî d'Alep (*hayâkal*, sui Qor. LXXV, 49)

(7) Son emploi du mot '*azamah*' est karramiyen

en Lui » (1). La mortification ascétique doit aboutir à une transfiguration positive et personnelle de l'âme, transfigurée par la grâce (2) Et Kharrâz définit cet état final '*ayn al jam'*', « union essentielle », de substance à substance (3) Comparée à celle de Bistâmî, sa doctrine de la sanctification est plus mûrie « Le fidèle qui a pénétré le sens anagogique (4) des actes qui lui ont été concédés par Dieu, et persiste à louer Dieu, par-dessus tout, Dieu sanctifie son âme » Il entrevoyait comme corollaire deux thèses hallâgiennes l'échec de Satan, pour « s'être efforcé de plaire à Dieu » (*idlâl*) (5), et l'inopérance de la *salât* '*alâ'l Nabî* pour avancer dans la voie mystique « Pardonne-moi ; mais aimer Dieu me fait oublier de t'aimer » (6), disait-il au Prophète, car l'union mystique le dépasse (7)

Kharrâz n'est pas sans défauts ; à l'imitation de Tirmidhî, il s'adonne au *jafr* (8), et à l'exemple de Misrî, il se montre indulgent pour le *samâ'*, l'enivrement mental, le culte de l'extase pour elle-même D'où la nuance sensuelle qui assom-

(1) Baqlî, *tafsîr*, f 215^b, '*awârif*, IV, 302 303 Jonayd condamne cette innovation (Jâmi, 82)

(2) Il explique si les âmes ne sont pas « brûlées » par l'irradiation divine, c'est qu'elles ont été créées avec de la lumière divine (ap. Baqlî, in Qor XXIV, 35, cfr Tostari), Hallâj donnera l'explication par l'*amd-nah*, moins émanatiste (*Passion*, p 479)

(3) In Qor LVIII, 22 « Ceux dont le signe est la gloire et la liesse, qui ont reçu la grâce et n'ont subi aucune perte, ils demeurent en Sa garde et sous Sa protection, leur clarté vainc toute clarté, leur étape dépasse toute étape, leurs pensées toute pensée, ils sont en union essentielle avec Dieu pour toujours (*fî 'ayn al jam' ma' al Haqq abadâ*) » Baqlî, t II, p. 316, (cfr t I, p. 400)

(4) *Passion*, p. 625, notion ébauchée par Misrî ('Attâr, I, 127)

(5) Texte ap *Tawdsîn*, p 171, cfr *Passion*, p 865.

(6) Qosh. 174, cfr *Passion*, p 745.

(7) Misrî l'avait entrevu (Sarrâj, *loma'*, 104).

(8) *Passion*, p. 593.

brit l'émotion dans ce beau fragment (1) : « Bienheureux qui a bu à la coupe de Son amour, qui a goûté la saveur de l'entretien extatique avec le Seigneur glorieux, qui s'est rapproché de Lui par les joies trouvées à L'aimer. Son cœur est rempli de dilection, il vole en Dieu d'allégresse, il aspire à Lui de désir. Ah quelle transe de regret le Seigneur lui fait savourer ! quel asservissement ! quelle langueur ! Pour qui n'a plus d'autre compagnon de route que Lui, d'autre intime que Lui ! » Mais il a expressément réprouvé les déviations périlleuses du *samâ'* (2)

b) *Les œuvres et le rôle de Jonayd* (3)

La doctrine de Jonayd est une revision, encore plus sévère et circonspecte que celle de Kharrâz, des systèmes proposés. Nous donnons ici simplement la liste de ses œuvres et le résumé de sa doctrine.

1 *Dawâ al arwâh* ms Caire (3^{re}) = ms Shahtd 'Alî pâshâ 1374 § IX. Ce titre est à rapprocher de sa *Dawâ al tafrîr*, citée par Solamî (*tafsîr*, in Qor. VIII, 24)

2 *Risâlah ila Yoûsof-ibn Hosayn Râzî* ; ms S. A. 1374 § I.

3. *Risâlah ila ba'd ikhwânih*, id. § II

(1) Ap Sarrâj, *loma'*, 59. La remarque avait été faite par « un des Sâlimiyah » (Makkî, *qoût*, II, 61, Tostait, *tafsîr*, 9) : Kharrâz appliquant à Dieu des poèmes d'amour profane, chantant Laylâ ou Sawdâ — Comp. à ce fragment-ci, Hallâj, in Qor XXX, 45

(2) Qosh I, 168.

(3) Jonayd est à distinguer avec soin de ses homonymes : Ibrahim-ibn al Jonayd (+ vers 270), Jonayd al Khatîb (*fihrist*, 186, Harawî, *dhamm*, 117^a), abou 'AA Iskâf Jonayd Isfahânî (Sam'ânî, *ansâb*, s. v., un disciple), abou Zor'ah M ibn al Jonayd Kashshî et Abou'l Khayr Jonaydî (Maqdisî, *homonyma*, suppl., p. 184), abou 'AA-b. Jonayd ami d'Ihn 'Arabî (*hilyat al abdâl*) et la famille shî'âzienne des *Banoû Jonayd* (du XII^e au XV^e s. de notre ère)

4 *Risâlah ıla Yahya-ibn Mo'âdh Râzi* (+ 258), id § III.
 Cette lettre célèbre, dont le destinataire est chronologiquement discutable, est mentionnée par Sarrâj (*loma'* 358) au siècle suivant

- 5 *Risâlah liba'd ikhwânihı*, id § IV.
- 6 *Risâlah ıla 'Amr Mahkî*; id § V (9 folios doubles).
- 7 *Risâlah* (n° II) *ıla Yûsof Râzi*, id. § VI
- 8 *Risâlah fi'l sohr*, id § VII
- 9 *Fasl fi'l ifâqah*, id § VIII
- 10 *Kitâb al fanâ*; id § X
- 11 *Kitâb al mîthâq*, id § XI
- 12 *Kitâb /l'l 'olouhıyah*, id § XII
- 13 *Kitâb al farq bayn ul ikhlâs wa'l ııdq*, id. § XIII.
- 14 *Kitâb ul tawhîd*, id § XIV.
15. VI *Masa'ıl* (cfr ses *Masa'ıl al shâmiyîn*, cit. par Qosh), id § XV.
- 16 *Adab al moftaqır ıla Allâh*, id § XVI.
- 17 *Sharh shatahât Abi Yazîd* (recension d'Ibn Farrokhân Doûrî ?), extr ap. Sarrâj, *loma'* 380-382, 385, 386, 387, 387-389 (cfr 347) (1)
- 18 *Tashîh al urâdah*, perdu; cit par Hojwiri, *Kashf*, 338.

Sa doctrine Je dois ici rectifier assez profondément ce qui en a été dit dans mon précédent travail (2). Un examen prolongé m'a fait reconnaître qu'il fallait placer Jonayd beaucoup plus près de la doctrine de Hallâj que je ne l'avais fait. Ce qui m'avait fait hésiter longtemps, c'était la réserve nette où se cantonne Jonayd sur les points décisifs, je répugnais, d'autre part, à voir en cela de la dissimulation, à lui prêter

(1) D'après Salihagi (*noûr*, f 114), Jonayd disait avoir traduit en arabe ces textes donnés en persan par le propre neveu de Bistâmi, Abou Moûsa 'Isa-ibn Adam

(2) *Passion*, p 37-38, 401. J'avais attribué trop d'importance aux récits de Kholdi,

deux enseignements simultanés et contradictoires, l'un exotérique et l'autre ésotérique. Mais, en réalité, il faut, chez lui, faire la part. d'abord de son temperament personnel savant prudent et timide, conscient des perils d'hétérodoxie particuliers à la mystique, puis de sa sagesse éprouvée : directeur de conscience, qui suspend son jugement et réserve la question tant que l'expérimentation ne lui paraît pas décisive, cruciale.

L'orthodoxie de Jonayd lui fait blâmer l'emploi du *kalâm* chez Mohâsibî (1), mais, quoique Hallâj, à certains egards, raisonne comme les *motakallimîn*, c'est pour montrer que leur dialectique n'aboutit pas (2). Jonayd critique l'attitude mentale de ceux qui attribuent une réalité objective permanente aux *ahwâl* (états de conscience mystiques) (3), mais si Hallâj a pu prêter, au début, à cette critique, toutes ses œuvres nous attestent au contraire qu'il a fait sienne la doctrine de Jonayd (4). Jonayd affirme la prééminence de *'ilm* (sur *ma'rifah*), et *tahrim* (sur *ibâhah*) (5) mais c'est l'antériorité provisoire du précepte, qui est pour la collectivité, sur le conseil, qui n'est que pour des isolés : ce que Hallâj reconnaît lui-même (6).

Pour ce qui est de l'union mystique, Jonayd est le premier auteur qui ait embrassé dans toute son ampleur le problème, et qui l'ait posé correctement, il a repéré exactement le seuil de cette opération transcendante, cette nuit de la vo-

(1) *Passon*, p. 535.

(2) *Id.*, p. 641, 914.

(3) *Id.*, p. 60.

(4) *Id.*, p. 516, n. 3.

(5) *Id.*, p. 776, 546. Cfr. le mot amer de Jonayd, réfuté par Ibn al Qayyim en ses *i'trâddât* : « Si déjà les enfants sont le châtement réservé à la concupiscence permise, que ce sera le châtement pour celle qui est défendue ? »

(6) *Id.*, p. 724, 763.

lonté (1), dont Bistāmī avait pressenti les angoisses, et dont Hallāj endurera l'épreuve Jonayd ne pousse pas l'expérimentation aussi loin. Il expose les données, laissant à ses auditeurs le soin de conclure en expérimentant personnellement : aussi, lorsque le cas de Hallāj se posa, l'école de Jonayd se scinda entre Jorayrī, partisan de cette simple évidence intellectuelle (2) où l'on constate que Dieu est le « Je » suréminent de toute phrase chez n'importe qui (3), et Ibn 'Atā, qui accepte l'éventualité d'une intervention transcendante de la grâce, filtrant à travers la personnalité choisie d'un saint (4).

Jonayd, comme Hallāj, médite sur le Covenant primordial, conçu ainsi qu'une déclaration d'amour anticipée qui a été faite à Dieu en notre nom (5). Il enseigne, ensuite, que pour retrouver, en nous, cette pure parole d'acquiescement à la volonté divine, il faut nous soumettre à un décapement progressif et implacable de tout notre être, détachement de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, afin d'atteindre le *fanā bi'l Madhḥūr* (6), « l'annihilation en Celui à qui nous pensons », Jonayd, des deux termes *fanā*, *baqā* de Kharrāz, rejette le second, comme inadéquat, il estime en effet, justement, qu'il n'y a pas symétrie logique entre l'état de

(1) « Que le serviteur soit, vis-à-vis de Dieu, comme une marionnette (*shabāh*) .. qu'il revienne, pour finir, à son point de départ, et soit, comme il était, avant d'être existentielle » (ap Qosh 177, Sha'rāwī, *tab* I, 84, repris par Kilānī, *bahjah*, 79).

(2) Dont se satisfont les monistes, et qui les mène à l'ésotérisme, Jorayrī, qui aurait voulu que Bistāmī s'avouât, de la part de Dieu. « Je suis toi », est le premier à déclarer que Hallāj doit être exécuté (*Passion*, p. 260, ici, p. 247).

(3) Question du *howa* (*Passion*, p. 713).

(4) *Id*, p. 134-135.

(5) *Id*, p. 36, 608.

(6) Ap Baqlī, t I, p. 584 (cfr *ghaybah*, id. I, p. 185).

consommation où aboutit ainsi la créature, et l'état de transfiguration où le Créateur peut l'immortaliser » En troisième lieu, Jonayd essaie de définir quel peut être cet état final (C'est le « retour à notre origine (*birḏāyah*) », à l'idée que Dieu typifia de nous au Covenant (1) J'en avais conclu que Jonayd enseignait la réduction de la personne du mystique à une idée divine, simple virtualité *irréalisable*. Ce n'est pas exact. Jonayd explique ce mot de « retour à notre origine » par l'accès à la vie même du Créateur (2) » « Le vivant, c'est celui dont la vie se fonde sur celle de son Créateur, non celui qui la fonde sur la subsistance de sa forme corporelle (*haykal*) ; si bien que la réalité de sa vie c'est sa mort, puisque sa mort est l'accès au degré de la Vie primordiale (*hayāt asliyah*) (3) » Comment caractériser cette nouvelle vie ? Jonayd, étudiant l'expérience de Bislāmī, constate qu'elle est restée incomplète (4) ; il faudrait que l'amour produise « par permutation avec les qualités de l'amant, une pénétration des qualités de l'Aimé (5) » Telle est son hypothèse ultime.

On voit donc que Jonayd a construit toute l'esquisse théorique de la doctrine de Hallāj. En sa *Dawā al arwāh* (6), Jonayd montre comment, grâce à une prédilection amoureuse de la providence divine, il y a des hommes investis du secret même

(1) *Passion*, p. 37, 522

(2) Ou, selon sa première formule « extraire l'Absolu du contingent » (*ifrād al qidam*, esquisse du mot hallagien *ifrād al Wahid*, *Passion*, p. 36, 324). Formule inadéquate, mais dont l'antimonisme irrita Ibn 'Arabī (*tajal/iyāt*) qui déclare « On ne peut distinguer entre l'absolu et le contingent que si l'on n'est ni l'un ni l'autre » (Salāmī, *radd*, I, 363) Il faut donc corriger l'assimilation amorcée, ap *Passion*, p. 37-38, entre Jonayd et Ibn 'Arabī.

(3) Baqlī, t. II, p. 173.

(4) Ici, p. 230-231.

(5) *Passion*, p. 476

(6) ff 1-5 de ma copie *istind'* prééternel, puis *istifā* (Moïse), puis *ro'yaḥ* (Mohammad), puis *monājāh* accordée aux seuls *ahl al mawḏāh*.

de la révélation, admis à goûter expérimentalement les stades successifs de la vocation prophétique, et cet opuscule construit la première « synthèse dynamique du Qor'ân » conçu comme un « manuel de l'ascension vers Dieu ». c'est le thème même du *Najm ulhâ huwa*, de Hallâj

Jonayd, rectifiant Tostarî, pose également le thème hallâgien du *Tâ Sin al Azal* (1) Racontant la vision qu'il avait obtenue, après quinze ans de prières à Dieu, de Satan, il dit lui avoir demandé. « Pourquoi ne t'es-tu pas prosterné devant Adam ? — Le zèle de l'amour m'a empêché de me prosterner devant un autre que Dieu » [Epouvanté, Jonayd, entendit une voix secrète Dis-lui « Tu mens ! Si tu avais été un vrai serviteur, tu n'aurais pas transgressé Son ordre »] (2)

Les critiques d'Ibn 'Atâ Un autre motif de notre hésitation sur la parenté des formules de Jonayd et de Hallâj, en dépit de leurs rapports de maître à disciple, provenait du fait des critiques adressées par Ibn 'Atâ, ami de Hallâj, à divers points de l'enseignement de Jonayd. Après les avoir réexaminées, ce sont plutôt des rectifications que de vraies divergences : réduction (de 8 à 4) des principaux prophètes à imiter (3), adhésion plus complète et plus amoureuse de l'âme à toute la volonté divine (4), quelque désolante qu'elle puisse paraître. Ibn 'Atâ précise l'idée de Jonayd sur la « vie primordiale » (5) : « Celui qui, selon la science divine, est « vivant », Dieu le ressuscite, en communiquant avec lui par

(1) Hojwîrî, *Kashf*, 129-130, Ibn al Najjâr, ap. Safadî, *sharh risâlat Ibn Zaydoûn*, 83-84.

(2) [Add ap. Hojwîrî]

(3) *Passion*, p. 493, n. et 740-44

(4) Le sacrifice et la souffrance (*Passion*, p. 45, 619, 621, 625), *wajd* (*Id*, p. 556), *khâtirân* (*Id*, p. 492).

(5) Baqlî, t. II, p. 174.

la vision, l'entendement, l'ouïe et le *salâm* (1) (immédiats) ». Ibn 'Atâ a formulé, d'ailleurs, plus explicitement que Jónayd la thèse de Hallâj sur le remplacement du *hajj* (2), et sur le Réel qui est « au delà de la réalité » (3)

6° *La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures*

Les monographies qui précèdent montrent combien la présentation doctrinale des œuvres de Hallâj dépend de la terminologie fixée, petit à petit, par ses devanciers. Presque tout son vocabulaire (4), ses principales allégories (5), sa règle de vie même (6), se retrouvent chez les mystiques musulmans antérieurs. Son originalité, c'est la cohésion supérieure des définitions groupées, et la fermeté d'intention maîtresse qui l'a mené jusqu'à l'affirmation publique, au prix de sa vie, d'une doctrine que ses maîtres n'avaient pas osé rendre accessible à tous. De même qu'en Grèce, le mouvement rationaliste aboutit, avec Socrate, à l'affirmation d'une philosophie religieuse, bonne pour tous, — de même, en Islam, le mouvement ascétique aboutit à l'attestation d'un mysticisme expérimental, à tous secourable. Loin d'avoir été un cas aberrant, pour la Communauté islamique de son temps, Hallâj présente le type achevé des vocations mystiques que la lecture méditée du Qor'ân et l'« intériorisation » d'une vie cultuelle fervente et humble n'ont cessé de faire germer en Islâm durant les premiers siècles

(1) *Passion*, p. 45, 693.

(2) *Id.*, p. 784, ici, p. 44

(3) *al haqq asbaq min haqiqat al mohiqq* (Baqlî, t. I, p. 587), cfr *Passion*, p. 570. — Ibn 'Atâ, comme Kharrâz, cède à l'attrait des paraboles d'amour profane (sur Zolaykhâ Baqlî, t. I, p. 422).

(4) *Passion*, p. 471.

(5) Ici, p. 88.

(6) Comp. Hallâj, ap. Solamî, in Qor. XLIX, 3, avec la *rusdalah* dite de Hasan (*Passion*, p. 781, n. 5), la règle d'Ibn Karrâm (ici, p. 230) et celle de Tostari (*tafsîr*, 61).

Voici la traduction *in extenso* des dix-huit sentences de Hallâj, choisies par Solamî pour situer leur auteur à sa place dans la galerie chronologique de portraits psychologiques qui compose ses *ṭabâqât al soûfiyah*.

« 1 Il les a revêtus (en les créant) du voile de leur nom (1), et ils existent, mais s'Il leur manifestait les sciences de Sa puissance, ils s'évanouiraient, et s'Il leur découvrait la réalité, ils mourraient (2)

2 Les noms de Dieu ? (3) — Du point de vue de notre perception, ils sont synonymie (litt. c'est un [seul] nom) (4); du point de vue de Dieu, ils sont la réalité (5)

3 L'inspiration qui vient de Dieu (6), c'est celle devant laquelle aucun doute (7) ne s'élève

4 Quand le fidèle (8), délivré, atteint le stade de la sagesse, Dieu lui envoie une inspiration permanente, qui préserve désormais sa conscience afin que seule la suggestion (véridique) qui vient de Dieu y soit conçue. Et l'indice du sage est d'être vidé (du souci) de ce monde et de l'autre (9).

5 On lui demanda (10) pourquoi Moïse avait convoité la vision (de l'essence divine) et l'avait demandée à Dieu (Qor VII, 139) Il dit « Comme Moïse s'était eseuilé (hors de

(1) Akhb 4 = N° 1-5 *Passion*, p. 699.

(2) La variante Akhb donne « s'anéantiraient ».

(3) *Passion*, p. 700.

(4) Var Akhb une (seule) description.

(5) *wa min hayth al Haqq, haqiqah* (Solamî). La var. Akhb, probablement hanbalite « du point de vue de la réalité divine, ils sont Dieu même ».

(6) *Passion*, p. 493.

(7) Var. rien.

(8) *Passion*, p. 493, 389.

(9) Cette clause manque dans le ms. de Londres Ibn 'Aqilah ajoute la glose « et de n'être occupé que de Dieu seul », Cfr. *Passion*, p. 760, et Ibn Sam'oun, ap. Ibn 'Arabi, *mohâdarât*, II, 184.

(10) Akhb. 4 (suite de Ka'bi, 1)

toute chose créée) pour Dieu, — Dieu se trouva tout seul en Moïse, devint l'unique objet de toutes ses pensées Dieu devint (1) ceci qui arrêta sa vue dans tout objet aperçu, — ceci qui l'affrontait, effaçant toute autre présence apparente, vis-à-vis de lui : par un dévoilement (*kashf*) (2), non pas sous un déguisement (*taghayyob*) Voilà ce qui le poussa à demander la vision, non pas autre chose (3)

5 bis [Ici, Solamî donne le quatrain *Anta bayn al shaghâf*, traduit ap *Passion*, p 517].

6 Le novice (4) qui désire (*morîd*) Dieu, doit tirer (droit) sur Lui (5) dès sa première visée, et ne plus pencher (6) (son arc) qu'il ne L'ait atteint

7. Le novice qui désire Dieu, se dégage hors des causes secondes et des deux mondes ; et c'est là ce qui lui donne maîtrise (7) sur leurs habitants (8)

8 Les prophètes ont reçu pouvoir (9) sur les grâces divines, ils les ont en leur possession, ils en disposent (pour les distribuer) sans que ces grâces disposent d'eux (pour les

(1) Texte de Solamî. Celui d'Akhb corrige ainsi : « Dieu devint ceci qui arrêta sa vue de tout côté, effaçant tout côté, dans tout objet aperçu, — ceci qui l'affrontait, supprimant tout vis-à-vis et toute autre présence, en face de lui La marque (de suprématie) de l'invisible apparut sur le visible, par un *devoilement* du mystère du *déguisement* (ponctuer *ghayb al taghayyob*, selon ms C et non *'ayn al yaqîn*), — et c'est cela qui le porta à demander la vision En cela, la langue de cette (forme) visible ne fit que traduire la réalité invisible, non pas autre chose »

(2) Mot que la variante hanbalite atténue, en cherchant à l'expliquer, *Taghayyob* est le déguisement de l'action créatrice, qui la déroberait à nos sens.

(3) Réfutation de la thèse des Sâlimiyah

(4) Akhb. 6 = N^o 6-9.

(5) Var. : monter vers Lui

(6) Var. : s'interrompre.

(7) Miracles

(8) Ici Ka'bi interpole la sentence trad. ap. *Passion*, p. 314, l. 5.

(9) *Passion*, p 739

transformer) Quant à d'autres [les saints] (1), les grâces ont reçu pouvoir sur eux, ce sont les grâces qui disposent d'eux (et les transforment), non pas eux qui disposent d'elles

9 O mon Dieu ! Tu me sais impuissant (2) à T'offrir l'action de grâces qu'il Te faut Viens donc en moi Te remercier Toi-même, voilà la véritable action de grâces ! Il n'y en a pas d'autre.

10. Qui considère ses œuvres (propres) (3) perd de vue Celui pour qui il les fait, qui considère Celui pour qui il les fait perd de vue ses (propres) œuvres (4).

11 Dieu ! C'est sur Lui que s'orientent les gestes du culte, c'est sur Lui que se fondent (5) les actes d'obéissance ; on n'atteste que devant Lui, on ne perçoit rien sans Lui C'est grâce aux effluves (directrices) de Ses conseils que se cohèrent les qualités (= vertus du mystique), c'est en concentrant pour Lui ses efforts que se gravissent les degrés (de la voie mystique).

12 Il ne sied pas, à qui considère ou mentionne (encore) quelque chose (créée) de déclarer . « Certes j'ai compris Qui est l'Un, d'où ont surgi les monades (6) »

13 Nos langues (7) servent à articuler des mots, et c'est ce langage articulé dont elles meurent, nos « moi » charnels (*anfós*) servent à nous occuper d'actions, et c'est cette occupation même dont ils meurent

14. [Garder] une réserve craintive en présence du Seigneur prive les cœurs de Ses amis, de la joie (qu'il y a) à

(1) Addition correcte d'Ibn al Dâ'i et Ibn al Sabbâgh.

(2) *Passion*, p. 116.

(3) Akhb 7 = N°s 10-14

(4) Cfr 101, p. 99, *Passion*, p. 566

(5) *al Masmoûd ilayhi*

(6) *dhâd*.

(7) *Passion*, p. 922.

recevoir Ses bienfaits , que dis-je, garder une réserve craintive pendant l'acte cultuel suffit à priver les cœurs de Ses amis, de la joie (qu'il y a) à [Lui] obéir.

14 *bis* [Ici, Solamî donne les vers *Mawâjida Haqq* . , traduits ap *Passion*, p. 529].

15 Celui qu'ont éniuré (1) les coupes (2) de l'union divine ne peut plus s'asservir au langage (3) de l'inaccessibilité (4) divine , bien plus, celui qu'ont éniuré les (premières) lueurs de l'inaccessibilité divine discourt déjà, en son langage, sur les réalités de l'union divine , car l'homme ivre est celui qui discourt sur tout secret (encore) caché (avant qu'il lui ait été dévoilé)

16 (5) Celui qui cherche (à découvrir) (6) Dieu à la lueur de la foi (7), est comme celui qui cherche (à découvrir) le soleil sous la clarté des étoiles.

17 Il dit à un d'entre les disciples (8) du mo'tazilite [aboû 'Alî] Jobba't : « Tout ainsi que Dieu a convenu de créer les corps (= substances) sans (y être incité par une) cause (médiante), — de même Il a convenu de créer (en eux) leurs attributs (= accidents) sans (y être incité par une) cause Tout ainsi que le serviteur (= l'homme) ne possède pas en propre le fonds de son acte, — de même il ne possède pas en propre son acte lui-même

(1) Akhb. 8 = N° 15-18

(2) Var. — Le texte de Solamî porte « clartés ».

(3) 'ibârah Var 'ibâdah, culte

(4) *tajrîd*, la transcendance divine

(5) *Passion*, p. 544

(6) Le mot technique « *ultimâs* » signifie « chercher à déterminer (la néoménie) », calculer (le début du mois), soit en observant directement le ciel (ce à quoi Hallâj fait allusion), soit en se référant à des tables.

(7) « Sans révélation intime », ajoute une glose

(8) *Passion*, p. 615.

18. Il ne S'est pas séparé de la nature charnelle (1), et ne S'y est pas annexé (2) »

La déformation graduelle de la doctrine et de la légende de Hallâj nous a permis de suivre les étapes de la décomposition du grand mouvement mystique de l'Islâm. La solution correcte du problème central, l'union mystique, insinuée dès Hasan et Ibn Adham, pressentie par Bistâmî, entrevue par Tostart et Jonayd, avait été exposée par Hallâj suivant une méthode fort complexe, la définissant comme une *identification intermittente* (3) du sujet et de l'Objet, qui ne se renouvelle que par une transposition incessante, et amoureuse, des rôles, entre eux deux. par une alternance vitale comme l'oscillation, la pulsation, la sensation, la conscience, se surimposant de façon surhumaine et transcendante, sans jamais se stabiliser normalement ni de façon permanente, pour le cœur d'un sujet humain donné, en cette vie mortelle (4).

Cette solution évitait à la fois l'intellectualisme idéologique des *motakallimûn* et le libertarisme des hellénisants, le dualisme antagoniste des *hashwiyah* et le monisme des Qarmates (5). Elle fut promptement déformée. Wâsiṭî, le premier théoricien du soufisme après Hallâj, incline et glisse vers le libertarisme moniste des *Sâlmīyah*, et Fâris réagit

(1) *bashariyah*

(2) *Passion*, p. 528. Comp. la formule des *falsâfah* critiquée par Ghazâlî (*tahâfot*, I, 45) « Le Premier ne saurait ni s'associer à un autre au point de vue *genre*, ni s'en différencier au point de vue *différence* ». Et la formule moniste de Jîlî « Tu n'es pas sevré (de nous), et Tu ne nous sèves pas (de Toi) » (*'ayniyah*, condamnée ap. Sha'râwî, *minan*, II, 29).

(3) *Passion*, p. 918.

(4) *Id.*, p. 889.

(5) *Id.*, p. 830.

sans succès contre cette tendance. C'est à Wāsītī qu'il faut restituer le rôle attribué par Kremer à Hallāj, de précurseur du monisme d'Ibn 'Arabī au IV^e siècle de l'hégire ; à côté de lui, 'Abdallāh Qorashī (1) et Aboû Bakr Qahtabī (2) s'essaient à des systématisations analogues.

Certains mystiques virent le danger de la doctrine sālimiyenne ; les Karrāmīyah avec Ibn al Haysam, les Hanbalites avec Hosrī, Ibn Sam'oûn, Harawī et Kilānī, dénoncent avec clairvoyance le péril. Ibn Khafīf crut trouver une arme décisive dans la scolastique idéologique des ash'arites ; les derniers hallagiens l'imitent, aboû 'Othmān Kirkintī Maghribī et Daqqāq se rallient à Ibn Foûrak, et Nasrābādī à Isfara'īnī, tous deux ash'arites (3).

Mais la synthèse de la dogmatique ash'arite avec des éléments mystiques tentée par Qoshayrī est insuffisante, celle que Ghazālī avait tant méditée se trouve, à cause des nécessités de la lutte contre les Qarmates, faire de si graves concessions aux *Sālimiyah*, qu'elle ramène, comme à reculons, les théologiens vers les solutions monistes, le danger, visible chez Sohrawardī d'Alep, éclate enfin chez Ibn 'Arabī.

Ibn 'Arabī, épris de logique formelle, élimine, en fait, toute intervention transcendante de la divinité, du domaine de la mystique. Tel est le fondement de sa critique des mystiques anciens, Yahya Rāzī, Jonayd et Hallāj, — et de sa sympathie pour les *Sālimiyah*. Il va jusqu'aux conséquences dernières de sa thèse : retrait de la primauté accordée à l'introspection, à l'humble lutte intérieure de l'examen de conscience ; concession de la prééminence à une culture théorique subtile, suivie d'une âme purement spéculative, sans

(1) *sharh al tawhīd*, extr. ap. *Hilyah*.

(2) Baqlī, t II, p 226, *farq*, 259

(3) Sobkt, III, 52, *Passion*, p. 407.

contrôle moral de soi, sur les nuances de l'extase intellectuelle. Et socialement, c'est le divorce qui se consomme entre la réserve d'énergie spirituelle des vocations monastiques, et la Communauté islamique, qu'elles auraient dû vivifier de leur intercession quotidienne, prières, exemples, sacrifices.

Tous ces symptômes internes de la décadence sociale pointent dès le IV^e siècle de l'hégire, et leur aggravation séculaire est, plus profondément encore que tous les événements militaires et économiques, le vrai motif de la désintégration présente de la Communauté musulmane, pour le salut de qui les premiers croyants musulmans avaient lutté et souffert, ascètes et mystiques en première ligne, menant la guerre sainte, au nom du Dieu unique, non seulement aux frontières, mais dans la capitale, non seulement chez les idolâtres, mais au fond de leurs propres cœurs, avec Hasan, Ibn Wâsi', 'Otbah et Shafiq, avec Ibn Hanbal et Hallâj.

INDEX

I — TABLE DES NOMS PROPRES

N-B — On a suivi, pour les abréviations, le système Brockelmann :
 « a = abou — b = ibn — A = Ahmad — 'A = 'Abd — 'AA =
 'Abdallāh — 'AR = 'Abd al Rahmān. — M = Mohammad — Yq =
 Ya'qoub » L'article *al* est normalement supprimé. — Consulter également les listes des pp. 141-151, 236-237

A

- | | |
|---|---|
| <p>Abān-b a Ayyāsh, 101, 151, 156, 191. 'Abdāb, 43, 93, 148 ['ABD] = 'A — 'AA.-b 'Awn, 146. — 'AA b Maymūn, 57 — Abdulmajīd (D'), 70 — 'AA. b. Qintash Hodhalī, 93 — 'AR b A, 187 — 'AR b 'Awf, 220 — 'A Wāhid-b Zayd, 23, 54, 95, 135, 173, 174, 192 sq 'Abdarī, 97 [ABOU] — 'Amr b. 'Alā, 147, 265 — 'Awānah, 156. — 'Atāhiyah, 93, 169, 209. — Dardā, 136, 168 — Dāwūd, 94, 124. — Dharr Ghifāī, 106, 123, 136-137. — — Hamdānī, 148. — « Aboulfadl », 68, 70, 78 — Hamzah, 88, 91, 135 — Hāshim Koufi, 93, 270</p> | <p>— Hāzim, 44, 149 — 'Imāmāh, 127. — 'Ismāh, 101 — Isra'īl, 147 — Nowās, 90, 116, 209 — Osāmāh, 148 — Qolābah Jarmī, 175. — Sho'ayb Qallāl, 95, 206. — Thawr, 149. — Zor'ah Rāzi, 224 Adam, 177, 252, 259 sq., 268, 278. A Ghazālī, 88, 140, 198. — -b. Masroūq, 209, 223 Ahnaf-b Qays, 153, 177. 'Alī (le Khalīf), 110, 137, 141, 157. 'Alī-b. Rabban, 34, 59, 64 « Ameer Alī », 122 Āmidī, 67 'Amr-b 'Obayd, 146, 153, 155, 162, 178. — -b. Qays, 149, 151, 248. Anas-b. Mālik, 108, 145, 156, <i>errata</i> 'Anbart, 155 Antākī (A. b 'Āsīm), 131, 150, 156, 191, 201 sq, 214, 217, 223.</p> |
|---|---|

— (b Khobayq), 201.

Antoine (S), 43.

Arnold, 67

Ash'ath Hamiānī, 156.

Asin Palacios, 3, 42, 43, 53, 155,
198.

Asma'i, 147

'Attābī, 54.

'Attār, 54, 158, 207.

Ayyoûh Sikhtuyānī, 146, 151, 175,
178

Augustin (S), 43, 47

B

Baba Kapour, 69

Baghdādī, 134, 233.

Bahya, 44

Bakka'oûn, 144 sq.

Bakr, 197

Bakr-b Khonays, 109, 149, 207.

Baqī, 3, 9, 10, 81, 244.

Barhebraeus, 44

Basri *Hasan*.

Bayézid *Bistāmī*

Becker (C), 51

Berkevi, 97.

Bilāl Sakoûnī, 134.

Biqā'i, *errata*.

Bīroûnī, 64, 72, 78, 79.

Bīshr Haft, 44, 114, 130, 208

— -b Mo'tamir, 208.

Bistāmī, 54, 96, 240, 243-256, 277.

Blake, 233.

Bloch, 29, 46.

Bokhārī, 144, 164, 180.

Bokhtyēshoû', 34

Bonānī, 103, 109, 145.

Borjolānī, 54, 131, 209, 213.

Bostī, 134, 236.

Brockelmann, 152, 210, 256.

Browne, 33, 237.

C

Calla de Vaux, 3.

Casanova, 58

D

Dab'i, 146

Daqqāq, 109, 285.

Dārānī, 54, 95, 102, 197 sq, 212,
215, 223

Dārīmī, 230, *errata*.

Dāsītānī, 244 sq.

David, 187 sq

Delitzsch, 46

Dhahabī, 1, 109, 214, 225.

Dhoû'l Noûn *Misri*

Dumishqī (a. 'Amī), 91

Dindān, 33

Dobaylī, 243 sq.

Dostowa'i, 141, 146

Doûrī, 244, 274

Dozy, 1

Dussaud, 51

F

Fāris Dīnawarī, 91, 284.

Farqad Sinjī, 53, 131, 167, 191.

Faryābī, 232.

Fasawī, 129.

Firdoûsī, 47

Fischer (A), 4.

Fluegel, 2

François d'Assise (S.), 42.

G

Galtier, 51.

Gandhi, 70.

Geiger, 52.

Ghaylān, 51, 153, 155

Ghazālī, 6, 36, 41, 45, 60, 96, 104,
144, 216, 231, 270, 284 sq.

Gholâm Khalîl, 101, 146, 267
 Gobineau, 46
 Goldziher, 2, 28, 42, 63, 100, 121,
 124 sq, 144, 183, 229, *errata*
 Gorgânî, 251.
 Gourmont (R de), 2.
 Grimme (H.), 121.

H

Hallâj, 8, 45, 50, 54, 60, 66, 75.
 79-83, 85, 96, 99, 102, 149, 156,
 171, 181, 213, 250, 254, 274 sq,
 279 sq
 Hamîd Tawîl, 155
 Hammâd-b Salamah, 146, 155,
 156, 179, 183
 — -b. Zayd, 146, 175, 213, 232.
 Hammer, 97.
 Harawi (Ansârî), 10, 98, 211
 — (Ibr.), 253.
 Harim, 141
 Harîrî, 124, 136, 191
 Harrâzî, 66
 Hasan Basîr, 44, 50, 54, 91, 93,
 98, 107, 113, 134, 139, 151 sq,
 259, 279
 — -b Sabbâh, 58
 Hassân-b abî Sinân, 103
 Hâtîm, 122, 229.
 Hayyâj Bojômî, 153.
 Hirî, 241.
 Hirschfeld, 52
 Hodhayfah, 107, 137-139
 Hojwîrî, 9, 225, 258, 274
 Horovitz, 55
 Hosayn-b M, 78
 Huart, 83, 256.
 Huysmans, 2

I

[IBN]

— 'Abbâs, 117, 163, 237

— abî'l 'Awjâ 160, 179, 183
 — — Donyâ, 113, 130, 209
 — — Hawwâtî, 96, 199 sq
 — — Khayr, 110, 240
 — abî 'Omayr, 147
 — Adham, 63, 68, 89, 102, 107,
 114, 150, 226, 231
 — A'râbî, 225.
 — 'Arabî, 30, 61-61, 110, 239,
 246, 259, 262, 277, 235.
 — Athîr, 124.
 — 'Atâ, 45, 80, 96, 120, 181, 276,
 278
 — Batrajan, 267
 — Bord, 165
 — Dâ'r, 233, 282.
 — Farrâ, 267
 — Fôûrak, 236, 285
 — Hakam, 56
 — Hanafîyah, 128
 — Hanbal, 89, 101, 176, 207, 209,
 224
 — Harb, 53, 229, 243
 — Haysam, 237, 285.
 — Hayyân, 183
 — 'Iyâd, 107, 141, 151, 180, 184
 — Jawzî, 5, 15, 87, 109, 141, 152,
 201, 214, 253
 — Kalbî, 32, 237
 — Kairâm, 91, 230 sq, 263, 266,
 279
 — Khafîf, 224, 285
 — Khaldoun, 112
 — Khidrawayh, 225, 229
 — Mamshâdh, 236, 238, 241
 — Mas'oud, 107, 136
 — Mo'awiyah, 56
 — Mobârak, 98, 151
 — Monkadir, 44, 149
 — Moqaffa', 34
 — 'Okkâshah, 101.

- 'Oyaynah, 143, 149, 213, 229, 232
 — Qotaybah, 131
 — Sab'in, *errata*
 — Sa'd, 121, 122, 124, 175
 — Sālūn, 91, 249, 267
 — Sawwāt, 265
 — Shadhān, 141, 147, 160
 — — 214
 — Sirīn, 131, 139, 154, 175
 — Wāsī', 103, 191
 Ibrāhīm b Jonayd, 54, 207, 209, 270
 Ignace de Loyola (S), 42, 53
Ikhwān al safa, 58
 'Ikrimah, 149, 259.
 'Imrān Khoza'i, 139, 153
 Inostranzev, 46
 Iranshahrī, 64
 'Iṣāqī, 225
 'Isa-b Dāb. 149
 — -b. Zādhān, 134
 Isfara'ini, 285.

J

- Jābir-b Hayyān, 56, 132, 133, 183
 Ja'far, 80, 179 sq
 Jāhīz, 133, 141, 171.
 Jāmāsp, 33
 Jāfir Azdī, 65
 Jawbiyārī, 101, 107, 157, 232
 Jean-Baptiste, 198, 227, 232
 Jean Climaque, 42, *errata*
 Jésus, 126, 131, 198, 231.
 Jili, 39, 284
 Joachim de Flore, 58.
 Jobba'i, 129, 283
 Jonayd, 6, 7, 53, 110, 131, 149, 212, 245, 250, 273 sq
 — 273 n. 3

- Jones (W), 63
 Joyayī, 120, 247, 276.

K

- Kabū, 69.
 Kadimī, 108, 136
 Kahmas, 95, 145
 Kamāl al Din, 123.
 Kaufmann, 52
Khandās, 264
 Khariāz (a Sa'id), 61, 91, 96, 120, 270 sq, 276.
 Khashish Nasa'i, 94, 183, 195
 Khawwās (Ibr), 112, 241
 — *Moslim*
 Khidr, 29, 111-112, 193, 264
 Kholdi, 108, 250, 274
 Khorqānī, 244
 Kilānī, 156, 267.
 Kindī ('A M), 29, 32, 49, 101, 259.
 Kolayb, 147
 Kraemer, 29
 Kremer (A von), 35, 40, 42, 51, 63, 65, 285
 Kurkut, 251.

L

- Lammens, 121, 189
 Léon l'Africain 156, *errata*
 Lull, 56.

M

- Ma'arri, 251
 Ma'bad, 51, 153.
 Madanī, *abou Hazim*
 Maghribī (a. 'Othmān), 285
 Majdhoub, 7
 Makhoûl Nasafi, 241
 Makhzoûmī, 123
 Makki ('Amr), 274.

- (a Tâlib), 45, 114, 177, 216, 249, 267, 269 sq
 Mâkyânî, 232
 Mâlik, 141, 176, 180
 Mâlik ibn Dînâr, 66, 100, 103 132, 144, 173, 174, 191, 195, 265
 Ma'mou'n, 57
Mamshâdh (*Banoû*), 242
 Manès, 30
 Mansou'r-b 'Ammâi, 119, 208
 Maqdisî (Ibn Tâhir), 88, 96, 101, 273
 — ('Izz), 225
 Margolouth, 65, 194, *errata*
 Marie, 120
 Ma'rouf Kaikhî, 109, 207
 Mas'oudî, 59
 — Maysarah, 104
 Meix, 52
 Mihyâr Daylami, 47
 Miskawayh, 34
 Misiî (Dhou'l Noûn), 45, 89, 96, 180, 183, 184 sq, 213, 243, 262, 272
 Mo'âwiyah, 137, 141
 Mobed Shâh, 67
 Modar Qâri, 174, 196, 212
 Mohâ'imî, 130
 Mohammad, 117 sq, 140, 147, 160, 181, 203, 217, 249, 252, 259 sq, 277
 — -b. Faraj, 51
 — -b. Ishâq, 54
 — -b. Kathîr, 212, 243.
 — -b. M. b. Ishâq, 233
 Mohâsibî, 6, 89, 104, 108, 122, 126-128, 133, 202 sq, 211-228, 253, 275
 Mohawwalî, 206
 Moïse, 261, 269, 280
 Mojâhid, 52, 127, 142 sq, 212.
 Mojâhid, 149
 Moqâtil, 52, 123
 Morîf (Sâlih), 113, 145
 Morsi, 224, 262, *errata*
 Moslim Khawwas, 28, 114, 151.
 Motarîf, 139, 155, 160.
mo'tazilites, 178
 Mowarîq, 142 sq

 N
 Nâbolost, 88, 110
 Nafî, *errata*
 Nânak, 69
 Naqshband, 68, 264
 Nasafi, 238.
 Nasibi, 80.
 Nasir Khosrau, 58, 66
 Nasrâbâdhi, 99, 212, 285
 Nathar Shâh, 66
 Nazâm, 138
 Nibâji, 204, 215, 247.
 Nicholson, 3, 38, 75, 227
 Nobili (R. de), 43, 77
Noseiras, 40, 51, 82, 182
 Noûr Satagai, 67
 Noûri, 7
 Nyberg, 3

 O
 'Obayd, 55
 Obayy, 49
 Omm Daidâ, 137
 'Omayy Bistâmi, 244 sq
 Oswârî, 146, 172
 'Otbah, 145, 169, 178
 'Othmân, 138, 158, 159
 — ibn Maz'oûn, 124, 175
 Oways Qarani, 140-141.

 P
 Pacôme (S.), 80.

Pascal, 43
 Patanjali, 38, 40, 42, 64, 72-79
 Platon, 106

Q

Qahtabî, 285
Qalandariyah, 125
 Qannâd, 244
Qarmates, 33-34, 57 sq., 182
 Qatâdah, 158, 160, 178
 Qassâr (H), 149, 257
 Qorashî ('AA), 285
 Qordoûsi, 145, 146
 Qoshayrî, 109.

R

Rabâh Qaysi, 91, 94, 195 sq., 223
 Rabi'ah, 94, 146, 193 sq.
 — (de Jerusalem), 200
 Rabi'-b Khaytham, 111 sq.
 Raqâshi, 50, 107, 145
 Râzi (Fakhr), 237, 242
 — ('Othmân), 258
 — (Yahya), 238.
 — (Yûsof), 186, 241, 244
 Renan, 55, 56.
 Roqbah-b Masqalah, 148.

S

Sabas (S), 80
 — le messalien, 125.
Sabeens, 57
 Sabziwari, 32
 Sacy, 83, 124.
 Safadi (Y), 225.
 Safwân, 148
 Sahlagî, 244 sq.
 Salar Mas'ûd, 68
Sâlimiyah, 267 sq., 284 sq.
 Salomon, 261
 Şaqallî, 264

Sarî, 207
 Sarrâj, 9, 96, 249
 Satan, 266, 268, 272, 278
 Sawî, 130
 Sayyârî, 75
 Shakaiganj (Farid), 68, 69
 Shaqiq, 91, 228
 Sha'îawî, 111, 252, 284
 Shatibi, 97
 Shihî, 79, 87, 250
 —, 200
 Shurâzi (Mas'ûd), 242
 Si'jzî (a Yq), 34
 Sunnânî, 112
 Sindî (a 'Alî), 75, 80, 243.
 — (Yûsof), 66
 Siwâsi, 97
 Snouck 5, 124, *errata*
 Solhayb, 140
Solmawadi (d'Alep), 60, 110, 271
 — ('Omar), 242.
 Solami 3, 96, 180, 187, 280.
 — (Ma'mûn), 232, 237
Somaniyah, 65
 Soûli, 132
Soûfiyah, 133
 Sprenger, 2, 104, 124, 204.
 Stendhal, 39.

T

Tabarî, 161
 Tahânawi, 2
 Tawhidî, 56, 60, 157, 158
 Taylouî *Bistâmî*
 Tâ'yî (D), 89, 148
 Taymî (Ibî), 148
 — (Sol), 146, 192
 Tchouang-tseu, 77
 Thawrî, 148, 169, 265
 Tirmidhî, 60, 80, 102, 170, 256 sq.
 Torkomânî, 97.

| | |
|--|---|
| Tostart, 42, 60, 71, 96, 107, 135, 249, 264 sq, 279 | Wensinck, 40, 49, 52, 53, 55, 191, <i>errata</i> |
| Tremearne, 87 | Wohayb-b Ward, 146 |
| Tshishtil, 68 | — -b. Khâlid, 212. |
| U | Y |
| Urfe (d'), 190 | Yafi', 214 |
| V | Yahya Qattân, 31, 103, 156 |
| Valesius, 125 | — -b. Mo'adh Râzi, 107, 135, 238 sq, 274 |
| Van Vloten, 232 | Yamâmi 157 |
| W | Yazîd-b abî Ohaysah, 57 |
| Wahb, 55, 143, 212 | Yezîdis, 178 |
| Waki', 135, 146, 199. | Yûnos-b 'Obayd, 146, 169 |
| Wâqidî, 121 | Z |
| Wariâq (a Bakî) 264 | Zajjâj (a. Ish), 128. |
| Wâsil, 178 | Zamakhsharî, 124, 129 |
| Wâsîlî, 59, 60, 91, 120, 251, 254, 285. | Zayn al 'Âbidîn, 173 |
| | Zohrî, 101 |
| | Zorqân Misma'i, 64 |

II. — TABLE DES TERMES TECHNIQUES

(Consulter également les tables des pp 9-26, 28-29, 31-34, 52)

A

abdâl (pl), 112 sq
 'adl, 91, 222
 'âmouûd al nouî, 40, 113
 amî, 179, 182
 ana l Haqq, 254
 anâniyah, 248
 apavaiga, 71
 aql, 222, 234, 260, 263
 'arîf, 74, 92, 248
 atman, 71, 74
 'ayn al jam', 250
 azaliyah, 181
 'azamah, 242, 271.

B

bâdhîr, 222
 bakht, 241
 balai balan, 83.
 balkafiyah, 91.
 baqâ, 271
 bayn, 74, 78
 bhakti, 69
 bidâyah, 277
 buddhi, 73, 74.

D

dayr, 89, 203
 dhîkr, 42, 85, 172, 254
 dhyânâ, 73
 dîn, 165
 douî, 241

F

fadl, 218

fanâ, 38, 75, 96, 243, 255, 271, 276.
 faqr, 166, 229, 266.
 faid, 254
 fâigh, 4
 fâsiq, 164 179
 fawa'id (pl), 92, 218
 fîkî, 94, 170

G

gharîb, 202, 217, 267.
 ghawth, 113, 177.
 ghayboûbah, 248

H

hadîth moîsal, 102 sq, 162.
 — qodsî, 100 sq, 127, 173, 186, 227
 hajj, 44-45, 181, 183
 hâl, 169, 189 255, 275
 hâiqah, 134
 hanîfiyah, 5, 175, 203, 252.
 haqq, 60, 92, 181, 260, 280
 harakah, 120, 223, 228
 hashish, 86
 hayât, 277
 haykal, 277
 haylaj, 33
 hazz, 228, 254
 himmah 45
 hobb, 186, 194
 holouî, 95, 96, 181, 223, 236
 hoqouq Allâh, 221.
 howa, 188.
 hozn, 169

I

ibâlah, 95, 275
 'ibrah, 118, 224.
 ibtighâ, 130.
 ibtilâ, 139.
 içvara, 76
 ifrâd, 277
 ihdâth, 235
 ihsân, 222
 ikhlâs, 45, 164, 191, 192, 215
 ilhâm, 202, 230
 'ilm, 254, 275
 iltimâs, 183, 283.
 'imân, 205, 225, 234, 263
 inqitâ', 193
 insân kâmil, 39.
 irâdah, 269
 irjâ', 235
 'ishq, 174
 istikhârâh, 101
 istinhât, 28, 74
 istitâ'ah, 266
 istithnâ, 130, 166, 275
 'itkâf, 125, 137, 147, 232
 ittihâd, 59
 ittisâf, 254

J

jabr, 93, 235
 jaft (cabale), 78, 80-83, 272.
 — (astron.), 64
 jam', 75, 262

K

kadkhodhâ, 33
 kalâm, 212, 223.
 kamad, 226
 ka's, 88
 kash, 120, 229, 263, 266
 kashkoul, 63
 kawn, 59.

khabar, 60
 khad'ah, 248
 khânqâh, 93, 135, 232
 khatm(ah), 28.
 khidmah, 97
 khirqah, 53, 108-111.
 kholah, 94, 177, 195, 226
 kholq, 192

L

lafz, 225
 laysiyah, 248.
 logos, 43
 liwât, 165

M

mab'ath, 227
 mahabbah, 174, 181, 207, 218
 makr, 4.
 manas, 71, 74
 manzûr, 74
 maqâm, 259
 ma'ûfah, 186, 202, 207, 226, 231, 234
 mashf'ah, 181, 269.
 mawâ'iz (pl.), 134, 155
 mawâli (pl.), 47, *erîata*
 mayit, 42.
 minbar, 135
 mi'râj, 247 sq
 mithâq, 172, 208, 265
 mitmâr, 135
 mizâj, 56
 mohaddithôn, 260
 mohâsabah, 170, 215
 mohiqq, 261, 279
 mokâlamah, 269
 monâjat (pl.), 238, 260, 277
 morâqabah, 226.
 moraqqa'ah, 53, 198.
 motashâbihât, 29, 31.

mottala', 99, 117
mowaldh, 277

N

nadbah, 203
nafal, 66
nafs, 74, 79.
namâz, 259
nash, 159, 217
nazar, 74
— ilal mo'd, 87, 96
nâzir, 74
niyah, 164, 177, 179, 215
noqlah ashiyah, 39
nour, 40, 181

O

'ojh, 216, 269
ommah, 158

P

pari (de Pascal), 43
prakriti, 71, 74
prana, 42
psaume, 49
put usha, 71, 73, 74

Q

qâb qawsayn, 61, 120, 247
qalb, 74, 138, 172, 263
qira'ah, 98, 162, 249
qiwâm, 45
qossâs (pl), 141 sq., 221
qotb, 113
qoût, 43, 269

R

rahbâniyah, 53, 123-131, 173,
175, 205, 215.
rahmah, 199
raqs, 87.
ri'ayah, 126, 213, 215, 224

rihât 135
rida, 91, 98, 121, 173, 222, 267
rihbân (pl), 54, 123
rokhâs (pl), 101, 191
rouh, 60, 74, 200, 271.
ro'yah, 163, 251, 277.

S

sahr, 217, 221
safar, 89
sakinah, 260
salat 259, 272.
suma', 42, 85, 180, 187, 271 sq
samâdh, 72-74, 76
sannyasi, 77
sarourah, 124
sattvâ, 73, 74
sattvâpatti, 72
satyagraha, 69
sawma'ah 125, 134, 205
shabah, 276
shahâdah, 79, 255
shâhid, 1, 91
shakk, 235
shath, 77, 85, 86, 99-100.
shawq, 174, 192
sho'oubiyah, 47.
siddiqûn (pl), 193, 195, 260.
siri, 268
sobhah, 53
sobhânî, 249 sq
sobohât (pl), 261
soffah (ahl al), 134, 140
sonh, 56
soûf, 53, 93, 131-134, 145, 158,
176, 191
soûfi, 132.
soûrah, 60.

T

ta'alloh, 59, 158.

tabi'ah, 56, 59
 tadmîr, 183.
 tadyî', 249
 tafakkor, 136, 206, 238, 266
 tafdil, 96, 195, 238
 taf'il, 91, 269
 tafrid, 75
 tafwid, 91, 186, 194
 taghayyoh, 281.
 tahabbob, 217, 218
 tahiyât (pl), 259
 tajallî, 8, 195, 266
 tajrid, 74, 246, 255, 283.
 takblî, 246, 259.
 tamziq, 87
 tanahhos, 43
 tanzih, 182
 taqiyah, 176
 taqwa, 127, 136.
 tarahhob, 123
 tasha'sho', 40, 242
 tawahhom, 53, 89, 223, 251, 253
 tawakkol, 91, 191, 228, 267.
 tawbah, 266
 tawhid, 255, 265, 283

ta'wil, 146
 thanâ, 257
 tîbb, 57
 toûl, 60

V

vritti, 42, 73, 74.
 vrittinirodhâ, 79

W

waddâ'oûn. 105
 wahdâniyah, 59, 265
 wahy, 260
 wajd, 85, 86.
 wajh, 199.
 wara', 169, 190, 206, 216
 waylakom, 222
 wa'z, 177, 208
 wird, 176.

Y

yaqîn, 265 sq

Z

zann, 166
 ziyârah, 260
 zohd, 169, 190, 205, 222

ERRATA ET CORRIGENDA

- p 11, l 13 — l *BR'*
 — 19, l 6 — l *admihdal*
 — 47 Von, sui l'arabisation des *mawdlî*, Goldziher (*M. St*, I, 101 sq, 147 sq)
 — 48 On retrouve, au fond, les mêmes stades de « mobilisation » croissante du thème littéraire, chez les Aryens et chez les Semites *epopee* (= *qasidah*), *drame* (= *qissah* a prose et vers alternés), *roman* (= *maqdamah*), au 1^{er} stade, seule la mémoire de l'auditeur est mise en cause, au 2^e, l'acteur ou recitant s'attaque à l'intelligence de l'assistant, au 3^e, c'est la volonté même du lecteur qui est saisie — Seulement, chez l'aryen, la forme est capricieuse et le fond précis, tandis que, chez le sémite, la forme est rigide, et le fond capricieux, irréal
 — 51, n 3 + cf Biqā'i, *nazm al dorar*
 — 53, l 3 l *ahwāl*
 — », l 11 cf Noldeke, *Aram. lit. ap Kult Gegenw*, 113.
 — 54, l. 16 l *en*, au lieu de *cet*
 — 55, n 1 + cf mss Oxf Nicoll 79, Londres Supp. 261, Paris, 1397 (Cheikho)
 — 64, l. 23 l. tout
 — 90, n 5 cfr. p 203, n 8.
 — 110, n 5 Margoliouth a admis (*Early development*, 186-198) l'authenticité des *mawāqif* de Nafzî, publiées par Ibn 'Arabî et 'Affî Tîlîmsânî comme étant du IV^e siècle, je n'ai pas cru pouvoir le suivre
 — 124 M Wensinck veut bien me signaler trois *hadith* parallèles, chez Muslim (chap *imārah*, n° 122), Tirmidhî (chap *fada'il al jihād*, n° 17), et Dârimî (chap. *jihād*, n° 6) concluant à la condamnation du croyant qui *s'abstient* d'aller à la guerre, et se retraite volontairement (*i'tizâl*) — Ce dernier mot me paraît référer ici aux abstentionnistes politiques des années 657-661, plutôt qu'à des ascètes
 — 125, + cf, l'ouvrage d'Ibn Sab'in cité par Maqqarî (*Anal.*, I, 594)
 — 145, n 5 Noter qu'Anas-b Mâlik est une des sources d'Yazîd Raqâshî (*Kalâbâdhî, al-hbâr*, f 8^b, 16^b)
 — 154, l 21 + ms. Laléhi, 1703
 — 177, n 5 voir le jugement si pénétrant de J Léon Africain sur Hasan et Mohâsibî (cfr *Pas-sion*, 458, n 1).

— 179, n 6 Les zérites ont parfois obtenu ce cinquième *mosalla* (Snouck, *Mekka*, I, 68)

— 217, n 1 + commenté par Morsf (ap Ibn 'Ata Allāh, *lata'if*, I, 201)

— 219, l 15 comp S J Chamaque, *Echelle sainte*, XXVI, 13, 25

NOTE RELATIVE AUX TEXTES
EXTRAITS DE KALABADHI (*ta'arraf*)

Parmi les 62 citations reproduites ici, et dont le nom d'auteur est intentionnellement sauté, 36 numéros sont à restituer sûrement à Hallāj (nos 5-8, 11-13, 15-18, 21-24, 26, 26 *bis*, 29-35, 38, 40, 42, 44, 48, 49, 51, 52, 57-60), et 7 numéros sûrement à d'autres auteurs (nos 9, 20, 27, 28, 47, 54, 55).

PAGINATION DES REFERENCES A CET
« *Essai* », DONNÉES AP *Passion*

| <i>Passion</i> | <i>Essai</i> (pagination) |
|----------------------------|--------------------------------------|
| p 28, n 1 | 271-272 |
| 35, n 4 | 53 (cf <i>Passion</i> , p. 911, n 4) |
| 87, n. 3 | 63 sq. |
| 190, n 4 | 56 sq |
| 283, n 4 | 177, 160. |
| 286, n 1 | erratum à 177, n 5. |
| 462, n 1 | 27-114 |
| 466, n 3 | 279 sq, cf 254, 274 |
| 492, n 4. | 178 |
| 493, n 5 | 217 |
| 510, n 4 | 152, 211, 226 |
| 513 n 1 | 249 |
| 756, n 4 | 146-147 |
| 782, n 3 | 88 |
| 801, n. 5 | 55 sq |
| 802, n 5. | 52-55 |
| 802, n. 8. | 84 sq. |
| 904, n 4 | 9-26 |
| 940, n. 2, pl V <i>bis</i> | Frontispice. |

Erreur en cours de tirage p. 159, l 26 lire *mashwarah*.

TABLE DES MATIERES

| | Pages |
|---------|-------|
| PRÉFACE | 1 |

CHAPITRE PREMIER

| | |
|---|---|
| Liste alphabétique des termes techniques de la mystique relevés dans les œuvres d'al Hallâj | 9 |
|---|---|

CHAPITRE II

ANALYSE DU LEXIQUE

| | |
|---|----|
| 1° L'inventaire des termes techniques | |
| Classement suivant les provenances <i>Qor'ân</i> , <i>nahw</i> et <i>kaldâm</i> primitifs, sciences hellénistiques, emprunts littéraires et parallélismes structuraux | 27 |
| 2° La méthode d'interprétation | |
| a) Ses règles Les chances d'erreur et les pseudo-emprunts. | 35 |
| b) Quelques exemples de coïncidences fortuites homonymies techniques, parallélismes de présentation, convergences d'intentions. | 39 |
| 3° Le rôle des influences étrangères | |
| a) La thèse <i>à priori</i> de l'influence iranienne | 45 |
| b) Les conditions d'une démonstration | 50 |
| c) Le milieu hétéro-chrétien (ascèse et théologie) | 51 |
| d) Le syncrétisme oriental (sciences, philosophie, hermétisme) | 55 |
| e) L'hindouisme et la mystique de l'Islam | 63 |
| Appendice Tableau de l'alphabet philosophique (<i>jafr</i>). | 80 |

CHAPITRE III

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

| | |
|---|----|
| 1° L'originalité foncière du mysticisme islamique | |
| a) Son liturgisme | 84 |

| | Pages |
|---|-------|
| b) Ses allegories | 88 |
| 2° Concordance des problemes fondamentaux du mysticisme islamique avec ceux de la theologie dogmatique (<i>kalam</i>) | 90 |
| 3° Liste des critiques dogmatiques encourues | 93 |
| 4° L'appropriation speciale des termes techniques | 97 |
| 5° La question des fausses attributions | |
| a) Le <i>hadîth morsal</i> et le <i>hadîth qodsî</i> | 100 |
| b) Table des auteurs responsables de certains <i>hadîth</i> celebres | 106 |
| c) <i>L'isnâd</i> initiatique, al Khidr, les <i>abdâl</i> | 108 |

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES VOCATIONS MYSTIQUES EN ISLAM

| | |
|--|-----|
| <i>Avant-propos.</i> | 116 |
| 1° Les donnees coraniques | |
| a) Les paraboles du Qor'ân et le probleme de la vie interieure chez Mohamamad. | 117 |
| b) La vocation monastique est-elle reprouvee le <i>hadîth</i> « <i>lâ rahbâniyah</i> » | 123 |
| c) Quelques <i>termini a quo</i> <i>soûf</i> , <i>soûfi</i> , <i>soûfiyah</i> | 131 |
| 2° Tableau d'ensemble de l'ascete islamique aux deux premiers siècles | |
| a) Parmi les <i>sahâbah</i> abou Dharr, Hothayfah, 'Imrân-ibn Hosayn | 135 |
| b) Parmi les <i>tâbi'oûn</i> ascetes de Koufah, Basrah, Medine | 141 |
| c) Les ascètes du second siecle de l'hégire leur classification | 143 |
| 3° Hasan Basrî | |
| a) Sources sur sa biographie, chronologie de sa vie | 152 |
| b) Sources sur ses œuvres leur liste | 154 |
| c) Sa doctrine politique, exegetique et juridique | 157 |
| d) Sa doctrine ascetique et mystique | 168 |
| e) Son influence posthume | 175 |
| 4° Le <i>tafsîr</i> attribue à l'imâm Ja'far | |
| a) L'état actuel de ce probleme litteraire | 179 |

| | Pages |
|--|-------|
| b) Le premier éditeur Dhoû'l Noûn Mısıf sa biographie, ses œuvres et sa doctrine . | 184 |
| 5° La fin de l'école ascétique de Basrah | |
| a) 'Abd al Wâhid-ibn Zayd, Rahâh et Râbr'ah | 191 |
| b) Dâirânî, Ibn abî l Ilawwân et Antâkî . | 197 |
| 6° La fondation de l'école de Bagdad. . . | 206 |

CHAPITRE V

LES ECOLES DU III^e SIECLE DE L'HÉGIRE

| | |
|--|---------|
| 1° La codification de la tradition primitive par Mohâsibî | |
| a) Sa biographie et ses œuvres | 211 |
| b) Sommaires et extraits | 215 |
| c) Ses thèses maîtresses ses disciples et son influence | 221 |
| 2° L'école khorâsâniennne d'Ibn Kaïâm | |
| a) Ses origines Ibn Adham, Shaqîq et Ibn Harb | 225 |
| b) Ibn Kaïâm | 230 |
| c) Ses commentateurs . | 236 |
| d) Ses disciples mystiques Yahya-ibn Mo'adh, Makhoûl, les Banou Mamshâdh | 238 |
| 3° Deux isolés : | |
| a) Le cas de Bistâmî | 243 |
| b) Les œuvres de Tirmidhî . | 256 |
| 4° Sahl Tostârî et l'école des Sâlimiyah . | 264 |
| 5° Kharrâz et Jonayd . | 270 |
| 6° La synthèse hallagienne et les interprétations postérieures | 279-286 |

INDEX

| | |
|--|-----|
| I — Table des noms propres . . . | 287 |
| II — Table des termes techniques . . . | 294 |

ERRATA ET CORRIGENDA

TEXTES HALLAGIENS

On trouvera ci-après les textes inédits d'al Hallāj qui nous ont servi (1) à constituer l'inventaire de son lexique technique

- a) XXVII *Riwdyāt* d'al Hallāj, trad fr ap *Passion*, p 893-904
- b) 329 fragments isolés, signalés ap *Passion*, p 822 extraits de
 - 1° Kalābādht, *ta'arrof* (2) (61) pp 10-22
 - 2° Solamī, *tafsīr* (208) (3) pp 23-76
 - 3° Baqlī, *tafsīr* (32) pp 77-82
 - 4° Baqlī, *shathtyāt* (28) (4) pp 83-90.
- c) 57 fragments extraits d'autres recueils, secondaires à ce point de vue
 - I Solamī, *jawdmī* (8) (5) pp 91-93
 - II — *ghalatāt* (2) p 9
 - III Kharkoūsht, *tahdhib* (2) »
 - IV Ibn Yazdanyār, *rawdāh* (3) p 95
 - V Qoshayrī, *risālah* (8) pp 96-97
 - VI Hojwiri, *kashf* (1) p 97
 - VII Kirmānt, *hikāyah* (7) pp 98-99
 - VIII Harawī, *tabaqāt* (3) p 99
 - IX Ka'btī, *mandaqib* (2) p 100
 - X 'Attār, *tadhkirah* (13) pp 101-102
 - XI Sibī Ibn al Jawzī, *mir'āt* (1). p. 103
 - XII. Monāwī, *kawākib* (6) p 104
 - XIII Fānī, *sharh khotbah* .. (1) »

(1) Ici, p 9 seq, cfr. *Passion*, p 822, 925 21 (sur 386) ont seuls paru antérieurement

(2) Voir sur leur authenticité, ici, ap *errata* — Compléter, en note du n° 32, sur la planche, le mot « *akhbār* », avant « f° 381^b »

(3) Lire, à la note (3) du n° 4 « *nshatakā* » — Comp Sol 75 à Baqlī, 14 — En note (4) de Sol 172, lire « *Azh al Bārī* »

(4) Au n° 188, lire « *badhl* »

(5) Corr le n° 7, suivant Sol tafs n° 122, trad fr ap *Passion*, p 476

روایات لاجل

(۱) فصل فی سطحیات حبیب بن منصور

اما سطحیات - عالم عرب حبیب بن منصور رحمه الله علیه سانی نس محبت
 است و حال نس عرب مسرور و خوش رستم اتحاد است اما افراد در همه علوم سطح
 است علی الخصوص اساید عرب تفسیر آن کتب صحاح برآمد تا از حد طبع
 طاعتان سیرب سود زیاده در جمهور متشامخ نماند اساید مخصوص است اسرار
 الهام از افواه سواهد ملوک و عراس حبیب موافق است [اهل^(۲) الهام ساه و سبی و
 بنام سید مصطفی صلوا - الله علیه و آله - کوی

- ۱ - فصل (ار حبیب روایت کند)

که صراحت در داخ روح حیات و نور سمیع و بصیر انسان هر دو از مردم
 از عیب از اسم است از حق جلّ جلاله « که فرزند آدم هیچ عباد -
 نکند مگر بهتر از خود در دلهای رعب و عذاب زوال سب » -

- ۲ - (۲)

از اسما و رعب ایستاد هر دو از نظر^(۳) از قدرت از حلال مرید
 از حق جلّ جلاله « که ما با بدنه خویش ام جوی حرم ما نگیرد
 و در عظم و قدرت و رأفت و رحمت ما تفکر کند و ما بزرگ ام
 مضطر جوی ما بخواند و بیا احاطه^(۴) مومق ناسد و ما ناسم صعیرام جوی
 مادر و پدرش میبازیم تا بزرگ سود^(۵) و ما مالکی ام که یاد کند عمر و قدرت

- ۱ - (۱) SR 178 - Q 129^۵- ۲ - (۲) SR 179 - Q 130^۵

(۲) mq Q

(3) redubled in ms Q - (4) Q ۱

و سبب و عظم م و م در دل محتاج خودم آنها که دیده
شوی م دارید و م نظر سوی استن دارم اطلاع م و اصل م
اساسست خوب اسماع خویست سوی کلام م دارید -

- ۳ - (۱)

ار عصر فاضی ار امر مین ار ملک کسیر که هیچ روزی نریاید
در عالم الا که ما او ملکی نباید نکند اهل رهبر را که احاب
کسو داعی حقار و بینای عوار ملک حق موم اگ هر که نبود
که بود

۴ - (۱)

ار مطرب سالعه ار معرفت اصلی ار کلمه علما از ضبع محمد
ار حق سبحانه و تعالی «که م هیچ نصبت نکردم نه بده بگوید
ار معرفت خویست و مشاهده خویست و اسماع کلام خویست برسام
بده را عزت و عظم و حلال خویست

- ۵ - (۱)

ار عیان یقین ار حق اعلی ار حلیل الوحید ار حد میاں رکن و مقام
ار حق سبحانه و تعالی «که مؤمن خانه اوست و آب خانه آنا - حق
است و گفته است اوست و بیت انا اوست و امن و ذکی عالمانند -

- ۶ - (۱)

ار احسان معروف ار یقین مومند از علم مدیم که حق سبحانه و تعالی
حلقار بدیا امحان کرد هر که بدی آں بگوید و او بیزان قادر باشد او را

در نهانست ده چندان هست -

- ۵^۶ - SR 180, R 181 (۱) - تم -

- ۵^۶ - SR 181, R 182 (۱) - ۵ -

- ۴^۶ - SR 180, R 132 - ۴ -

- ۴^۶ - SR 109, R 44 - ۶ -

۷ - (۱)

اَلَمْ يَرَوْا مَادَّةَ اِرْطَاقِ حَكِيمٍ اَزْ كُرْبِ كَسِيرٍ اَزْ لَوْحِ صَفْوَةٍ اَزْ عِلْمِ
 كِهْ هَكَكْسِ حَقَّارِ بَهْ نَرَسِیدِ حَیْرِی عَرَبِیْرَهْ اَرْحَبَّتْ حَقَّارِ

۸ - (۱)

اِرْ سَحْسَحِ اَزْ فَرِّ اَزْ مَدَسِ اَزْ فَرْدِوَسِ اَعْلٰی اَزْ عَدَنِ مَعْبُودِ
 اَرْفَتَهْ اَزْ زَلِیْلَهْ كِهْ حِدَاوِدِ رَاسِتْ حَلَّ حَلَالَهْ هَرْ رُوزِیْ حَقْلِ هَرَارِ
 حَلَمِتْ دَرِ حَنَاتِ نَعِیمِ هَرْ حَلَمِیْ نَرْحَسَابِ وَاَوَارِ وَاَلَكِ
 [وَاَصْغَابِیْ مَآ اِنَادِ]

۹ - (۱)

اِرْ عَقْلِ وَحِیْهْ اِرْ سَدْرَهْ الْمَصْهَبِ اَرْحِیَابِ دَائِمَهْ اَزْ رُوحِ مَكْنُوبِ
 كِهْ حِدَاوِدِ سَحَابَهْ وَاَعْلٰی مَعْرُوفِ اَسْتِ نَآیَابِ مَذْكُورِ سَبْ صُنَائِعِ
 مَوْجُودِ سَبْ نَآوَارِ مَعْبُودِ سَبْ كَلِمَاتِ هَاجِ حَسْبِیْ (۱) اَوْرَا
 جَسْمِیْ دَرِ یَابِ اِرْ لَسَبِ حَكِیْمِ (۲) -

۱ - (۱)

اَزْ حَآهْ حَقَّ اِرْ فَوْسِ حَقَّ اَزْ سَبِ اَللّٰهِ الْوَسْعِ حَسْبِ كَوِیدِ كِهْ
 رَحْمَتِیْ حَقَّ عَدَدِ نَخْدِیْدِ هَرْ كِهْ مُشْرِیْ سَوْدِ بَیْكَ نَظَرِ اَزْوَ
 سَعِیدِیْ كِرْدَادِ سَعَادِ اَنَادِ -

۱۱ - (۱)

اِرْ سَحَابِ مُنْأَكَمِ اِرْ رُوحِ خَاطِفِ اِرْ رُوحِ مَقْدَسِ اِرْ مَلِكِ لَطِیفِ
 اِرْ رُوحِ مَحْبُوبَهْ كِهْ دَرِ عَیْبِ مُتَهَمِیْتِ دَرِ اَمَفِ نَوْرِ مَنَاسِ سَمِیْتِ
 وَفَرِیْسِیْ كِهْ مَرَّآنِ مَآمُوسِیْ وَدِیَا اَبِیْ تَهْمِیْ وَدُورِ حِیْ اَسْتِ

$\bar{V} - (1) \text{ SR } 110, q 45^a - (2) \text{ ac} - \bar{A} - (1) \text{ SR } 110, q 45^E - (2) \text{ mq SR}$
 $\bar{P} - (1) \text{ SR } 111, q 137^E - (2) \text{ mq q} - (3) \text{ mq A} - \bar{I} - (1) \text{ SR } 111, q 138^a$
 $\bar{I} - (1) \text{ SR } 111, q 138^E -$

۱۵- (۱)

از طور ار بافت ار نور ار صاحب میلان گفت مُلک و ملکوت
در صورت آدم و حوا ویداست و خداوند جلّ حلاله طاهر کرد
صباغ و اسماء خود نرول سُحّا - او ار خدا شدن مُلک برد
فرآن گهیرا که او را است هُذَر و حسان

۱۶- (۱)

ار حُضَر بنا - ار الوار انوار از حنا - مقدس که حنا -
بر یک میسود بر زمین^(۲) مقدس هر سال یکبار -

۱۷- (۱)

از اعم بریر ار روح دم ار معی صبیط ار حقّ جلّ حلاله
که واحد است روح مألوف من اهل صحت را و خُطبت صبیح^(۲)
راضی را و مدر کای^(۳) منوکلانرا -

۱۸- (۱)

ار حلی ار ظلّ محدود ار شاهد معظّم ار نور مرید که صفّ جلیج
سُلی نیامرد ناو دوسر ار صحت و عذرت او صلواته الله علیهم
احصیا اینشانرا حلی حنان کای -

۱۹- (۱)

ار بلاه و صفت ار رضا و مدر ار رکن ار صاحب رکن و پیمبر که
حقّ سبحانه و تعالی نا بی آدم مینان نسبت نیست ار حسد آدم
دویم هزار سال استن ارواح بود بد محروم مُلک و ملکوت

هر روز ۵۸ (۲) - ۱۴۵، ۵۸، ۱۱۴، (۱) - ۱۷ - ۱۴۵، ۵۸، ۱۱۴، (۱) - ۱۵ -

- مر ۵۸ (۳) - مر ۵۸ (۲) - ۱۴۱، ۵۸، ۱۱۴، (۱) - ۱۷ -

- ۱۴۱، ۵۸، ۱۱۵، (۱) - ۱۹ - ۱۴۱، ۵۸، ۱۱۵، (۱) - ۱۸ -

سبح کفند و سبّ سخا نه و تعالی از کیف و حدّ مستحسن
 اورا مل نرسدا او عناست که حدود کف نارآل و آناد محیط
 اینست اما نامر او هم جور اینها است بعد او اوراست
 حدّ مصدق جمع انوار در جمع آناد مست اوست احساد
 محاسب اوست حقیق ارواح [است] ⁽²⁾

- ٤٠ - (1)

ار مملوک نصرار ملک ساحض ار مالک منذر ار سبّی سمع
 نصر حق کف حلّ حلاله که هر که بام مناره کند در حوضی
 که می بدو داده ام ⁽²⁾ براهی بود و نوشم که نیست ارا بیوشیده
 است هر که بوب نکند ار رحمت خود منی حالی کنم و در درج
 ملکای ستانم که هر که در و نگاه کنیم هر که بمن تحسد آنچه می ده
 بدو داده ام محالست صحت او را مالک ملکای کنم که [منا] مناره بدو
 بداند -

- ٤١ - (1)

ار ساع ار ساع از حس ار احسان ار اراد ار حقیق
 حلّ حلاله که صحت محتات من صحت من دلیل است اراد
 اولیاء من اراد من دلیل است و منیب عارفان منیب من
 دلیل است هر چه هست تعلم و قدر و اراد مست -

17 - (2) mq SR

20 - (1) sh 116, R 142° - (2) add sh

(3) mq SR

27 - (1) sh 116, R 142°

۲۲ - (۱) (۲)

ار ریح صوبه از عین صم حازر از عقاد ص از سنج از بوق
ار بحر من بحر السعای از شان و لب کهند حق سبحانه و
تعالی هر سی نزول کند تا آسمان دما با او تاد زمب سجن کوند
دیکر مائذآء دیکر با والهان دیکر با صعدان نام همه بنوسد
روز حرأرا ارواح نارواح و انوار بانوارست سخنها و رگات
رسم بُر کند انگاه عزّز حلال عظم غیب محسب بنود -

۲۳ - (۱)

ار رح از عزّت از صاحب محار از خادم ست المعجور از صاحب
سرامعی از سمنرا علی که خداوند سبحانه و تعالی ارواح
مقدسه را جمع کرد نزول عیسی علیه السلام در زمب عرسی بنهاد
او را و در آسمان عرسی بنهاد او را حق سبحانه گنای بنوش دران
صلوه کبری و زکوة کبری و صیام کبری و حجّ الکبروان کتاب
نمارس ملائکه مسرد کف روش کن باسم ملک قدیم -

۲۴ - (۱)

از قوس الله المشرق بالانوار از مشرق از ربع بروج ارقط
ار صاحب سانه الراح^(۲) بالانوار از مدبران ار حکم مدمه

(۱) راسع ترجمه ابن الدامی (بصرف العوام ص ۴۷) و خدا هر شبی -

ار اسمان نا دتری نصا از اسمان بنوش ابد تا صبح کوند نا آذالان
و کسانیکه عاشق او ناسد و نامهای ایشان بنوشد ناروریکه روح را روح
و نور را نور جزا دهد انگاه رسم را بر سر حرات و برلات کند و بعد

- ۱۴۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵،

ار کلامه معصله کنی که حق اول همه حیرهاست هر که است
 شناخت برد اوست طاهر موی همه حیر حق باطن همه حیر است
 هر که این شناخت از حق با رُوحی است محیط هر که مثل سمب
 است سبب کند -

- ٢٥ - (١)

[و تسعین] (٢)

از عیب میزان شده مایین از عصر حاط سه سعا من المبع
 از ولی فریت که خدا و بدراست حلّ حلاله " صبی بعد از صبی
 و نظری عدد ٢٢ از نظری و انوار و اراج بعضی بعضی متعلق با روز
 میاست هر که صعب تو محمد در یاد حق را سخاوت اسم اعظم که
 و مقام عزیز قدر رسد بعد از رست از دنیا -

- ٢٦ - (١)

ار هلالهای ار طایر میوه از خند و ملک از شد نسور
 از صورت خود از نور است از وجود از زان غب لطیف از حق
 حلّ حلاله که مراد من از جمع بدگیا من سبب نیست شکر
 و ذکر و طاعت من صعب و شکر ما یا صحت من جمع انوار -

- ٢٧ -

از صورت محسنه از جمعه قائمه از شاهد کعبه که حق راست
 سخاوت در هر روزی و نسی سصد و صعب لکته در هر لکته روح
 حبیبی از اجتناب خود برد و بدل آن یکی از خلعت خویش بار کند
 و رحمت کند بطر خود بحسب خویش بهیاد هزاران کسانی که
 دعوی دوستی آن دوست کند -

- بعد از دوست و فرد سال (Ginn) - add 58, q 145^a - (2) 118, q 145^a - ٢٥ -
 ٢٦ - 118, q 146^a - (1) ٢٧ -
 ٢٧ - 118, q 145^b - (1) ٢٧ -

(۱)

فصل فی ادلة اشباحه نا نذر جای بود اسناد الهامی
 حسد بن مصور الحلاج ^{عائذ} غریب صبل سیف غریب فریا عاسفان بصوف
 رحمة الله علیه بقدر وسع خاطر زخوارا سرحدی کفتم و نمودنی از فضا طیر
 خنایب قلب مختصر سیر نور الهام و برها بلسان عرفان سرحدی کردم
 صواب درین معنی از او استاد رسند و توفیق حق است و خطا و زلل
 از چهل و نایب این کهنه است و آنچه نواستم در انشای سخن مسکلات
 اسناد را و معانی جبر را سواهد شرعی نژده بیان کردم و بدان زبان منکر
 بستم تا اگر از سر چهل گوید که حسد مصور درین معنی دعوی نبوت
 منکر احکام نبوت فرا نیست حارم و از سواهد شرعی آن حقائق را ادله
 آوردم

امثال این اخبار و آیات نیست از آنست که در عدد آند در صحت روایات
 حسد از کثیری نقلی اهل فهم را فناءت کردم چون حال حسد است
 حجت منکر منقطع شد که سامع عیب را بسج عیب در نظری عیب نسدن
 طاعت رید زیرا که او بچهل و غباوة صحیوست از مشاهده کبری اجماله
 اهل حقا از خطاب بزیان شوید چنانکه وصف دلها منومه کرد
 بضاللت اهل زین را گشت دو قالوا طوبی فی الکفة مما ندعونا الیه و
 فی اداننا ⁽²⁾ (4, 41, 110r) وقر

كتاب العرق لدهب أهل التصوف للخلا بادي

1° (ms RA p 57)

قال بعض الكبار من عطف عن الله طرفه عين لم يهده الله ادا

2° (ms)

وقال الكبار لا يسمعوا العلم لعلهم فيظلموه^{هم} ولا يصهوه

عند عميره فيظلموه (راجع اد، عرب، احكام ج ١ ص ١٨)

3°

قال بعض الكبار مثل العبار مثل الفخاء كما ان ما هو من العدا
بوافق الطبع فيفر مع الطبع وما هو منه ما يوافق نصير العبار
وكما ان حال العدا لو صحت الطبيعة لخرت الطبيعة و هلك
ولذا حال المشاهدة لو صحت السر فيصير الكل عبارة لخرت
السر و هلك -

4° (ms RA p 154)

قال بعض الكبار ان معنى ما روى عن رسول الله صلعم « انه لبعان
على قلبي و اتى لأسعبر الله في كل يوم سبعين مرة »^(١) وفي ربيعة
« مائة مرة » هو ان استغفارة من مقام الوفود مع الطاعة التي
هو فيها فان كل طاعة^(٢) كان يفعلها رأى نفسه مفضرة في الخدمة
السابقة لانه لم يعمل شيئا وكان حاله مع الله دائما على الترائد

5° (RA)

قال بعض الكبار فيمة المدة صفة من لائق هبة > نياه مفضنه ما
ينرج منه ومن لانه هبة اخراه مفضنه اخراه ومن لانت صفة

- 4 - (1) Radīq al-ḥaqq par Kharrāz (Sukhāṭi, II, 124) et ruyūq par Sarraṭ (Sama', ms. ed. Nicholson, p. 273 l. 16)
(2) ruyūq par Sarraṭ (Sama', ms. ed. Nicholson, p. 273 l. 16) - (Sukhāṭi, II, 123)

مولاه فلا قيمة له لافي الدنيا ولا في الآخرة ولهذا لها بعض
رسول الله صلعم عينه من المونيب جاء في صحفه « ما راع البصر
وما طغى » (M, LIII, 17) اى « ما راع البصر الى الدنيا وما طغى
الى العقيب »

60 (M, L, 17)

فلا بعض الكبارى جواب الشبلى رحم ار قول الملائكة « ما عبدناك
حق عبادك » (الجدد) روعة العبادة مع المصير منه « وهذا
اعام الملائكة واما العارف من الانس فلا يتدرب من المصير
راى الاعمار منه انها تكون ان لو كان هناك فعل والعارف لا يرى
من ربي فقال حتى يتدرب من المصير⁽²⁾

70 (M, L, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000).

قال بعض الكبارى فى كلام له [وهو محسب بن المصير] رحم مائة كـ
فى كـ ب يقال له « نفى المسب » كلمات ذكرها صاحب الكتاب (اى
الملا باهى) صها :
لم بسببه مكل ولا يفلعه نعد ولا يصادفه ميت
« لا يوافقه عز ولا يلاصقه الى ولا يحلله فى ولا يوقفه اذ
ولا يوافق ان ولا يطلعه فون ولا يفلعه نغ ولا يقابله جذاء
ولا يبرأه عند ولا ياحذه حلق ولا يحدده امام ولا يظفر قبل
ولا يقنيه بعد ولا يجمعه كل ولا يوجده كان ولا يقفده كس
ولا يسيده خلفاء تقدم الحديث قدمه والعدم وجوده والغاية ازل
ان ملك لا موى فقد سبق الوقت طوره وان قلت لا قبل والقبل
نعدده وان قلت دهم فالهاء والواو حلقه وان قلت « كيف » فقد
احسب عن الوصف داته وان قلت لا اى « بعد تقدم المالح وجوده » لو

أَمْ هَكَذَا "ما هو" فقد كَانُ الْأَشْيَاءَ هُوَ يُنْهَى لَهَا، لَا يَجْتَمِعُ مَصْنَعَاتُ
لِغَيْرِهِ فِي وَحْدَةٍ، وَلَا يَلُوحُ بِهَا عَلَى التَّضَادِّ، فَهُوَ كَانُ فِي ظَهْرِهِ (2)
ظَاهِرٌ فِي اسْتِنَارِهِ، فَهُوَ الظَّاهِرُ السَّالِبُ الْغَرَبِ الْعَبِيدِ امْتِنَاعًا بِذَلِكَ
عَنِ الْحَلْفِ أَوْ يُسَبِّحُهُ [الْحَلْفُ]، فَعَلَهُ مِنْ غَيْرِ مَبْنِيٍّ، وَفَهْمُهُ
مِنْ غَيْرِ مَلَاقَاةٍ، وَهَدَايَتُهُ مِنْ غَيْرِ آيَةٍ، لَا سَارِعَةَ الْهَيْمِ، وَ
لَا يَحَالِطُهُ الْأَفْكَارُ، وَلَيْسَ لِذَاتِهِ تَكْلِيفٌ، وَلَا لِعَقْلِهِ تَكْلِيفٌ [و] (3)
أَجْمَعًا أَنَّهُ لَا تَذَكُّرَ الْعَيْنِ، وَلَا لَهْجَمَ عِلْمِ الطَّنُونِ، وَلَا يَتَغَيَّرُ
صَعْفُهُ، وَلَا يَسْتَدِلُّ أَسْمَاؤُهُ لَمْ يَرَلْ كَذَلِكَ، وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ، هُوَ
الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ، وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ، وَهُوَ تَكْلَسِي، عَلَيْهِ وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ (9, 11, 12, 13) -

8° (QA) - (أَقُولُهُمْ فِي الصَّلَاتِ: *Al-hamdu*).
وَقَالَ بَعْضُ كُتُبَاتِهِمْ فِي كَلَامِهِ لَهُ "مَنْ تَكَلَّمَ بِالْمَحْرُوفِ فَهُوَ
مَعْلُولٌ" وَمَنْ كَانَ كَلَامُهُ بِإِعْتِقَابٍ فَهُوَ مَصْطَرَفٌ -

9° (QA = 02f 4° 34) (*chap. tr.* في الاسطرحة)
قَالَ بَعْضُ الْكُتُبَاتِ مَنْ لَمْ يَبُصَّ بِالْقَدْرِ، فَقَدْ كُفِّرَ، وَمَنْ أَسْأَلَ الْمُعَاصِي
عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، فَقَدْ هُجِرَ (3)

10°

قَالَ الْكِبَارُ إِذَا كَرِهَتْ الْمُحْتَمَةُ لِلْمَحْتِ يَحْتَاجُ مُنَاقَهَةَ الْمُحْتَرَبِ عَلَى يَسِيرِهِ

7 - (1) *QA* = 02f 4° 34, *Al-hamdu* في الصَّلَاتِ، "كَيْفَ" *Al-hamdu* (1) -
مَنْ لَا يَكْفِيهِ لَهُ، وَلَا يَسْأَلُ عَنْهُ، وَلَا يَسْأَلُ بَابَهُ، وَلَا يَسْأَلُ عَنْهُ بِهَا هُوَ
عَلَا يَطْلُبُ بِهَا هُوَ، وَلَا تَعْرِفُ مَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ -

(2) *cf. Makki, Roud II, 85-87* - (3) *cf. Roud LXXX, 41, ce motif est a*
retrouvé à Sakh (no Kuper 727)

يحب لا يكون له شعور بنفسه و بحبيته -

11 (QA)

قَالَ بَعْضُ الْكِبَارِ يَسَلُّ لَدَهُ الْمَعْرِفَةُ

12* (QA):

و اسندوا لبعض الكبار

من رامة العقل مسرئداً اسرحه في حيرة باله
ساب بلبس اساره يقول من حبرته «هل هو؟»

13* (QA)

قَالَ بَعْضُ الْكِبَرَاءِ من اصحاب الطرقة «لا يعرفه الا من تعرف
اليه ولا تؤخذه الا من تؤخذ له» ولا يؤمن به الا من لطف له
ولا يراه الا من فحما لسه -

14 (QA) = 3 و 4 (04)

و قال الكبار من افضى يقر الحق الى الخلف و اراد ان يحفظ
ذلك الوفاء عليه ما نزل عليه بل لا يطيقه اللون و [ان]
لم ينزل عليه بل لا علامه احد ذلك الوفاء منه -

(QA = 53 و 4 = 4 و 4 (04) 15

و قال بعض الكبار في ابائه له

لم تنق بي وببي الحق بيان ولا دليل ولا آيات برهان
هذا بعلى طلع الحق نائرة قد ازهت في نالها بسلطان
كان الدليل له منه الله به من شاهد الحق في نسريل مرقان
كان الدليل له منه الله به و له حقا وعدناه تل علما بنسان
هذا وجودي و نسبي و متفدي فهذا تؤخذ تؤخذى و ايمانى
هذا عبارة أهلى الا فراد به ذوى المعارى في سيرة و اعلان

هذا وجودي و وجود الواحد له من الجانص اصحابى و حللى
(1) و قال [الحلاج] رحم الله من سمع محمد عم لم يزل الحق على جميع الخلق لان
يسمو الكفار الكبار و اسند لنفسه «لم سمع الحق» - (المناقب للكنعنى) -

16° (ms. 2 15°), (Wien 59°)

قال إمام الكبار إِنَّ اللَّهَ [تَعَالَى] عَرَفَنَا نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ وَدَلَّنَا
تَعَالَى بِمَعْرِفَةِ نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ فَظَاهِرٌ شَاهِدٌ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَعْرِفَةِ تَعَدُّ بِعَرِيفَةِ
الْمَعْرِفَةِ بِهَا -

17° (ms. 2 16°)

« قال بعض كبار المنائج البادي من المكتوبات معروف بنفسه لبعضهم
 العفول علماء والحقق أعز من أن يهجم العفول عليه وإنه عرفنا
 نفسه أنه ربنا « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » (١٦١، ٧٧، ٧٨) ولم يقل « مَنْ أَمَّا »
 منهم العفول عليه حيب بداء معرفاً فذلك الفرد عن العفول ونبأ
 عن التحصيل -

18° (ms. 44°)

« قال الكبار مدد ضياء الشمس من العرش و مدد ضياء الروح
 من الحق فلو امسح العرش مدده عن ضياء الشمس لأُسودَّتْ
 [بَنَ فَلَك] ولو امسك الله [تعالى] مدده عن الروح لأُسودَّتْ
 الروح وهو معنى قوله عم « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ مَوْمِنٍ بِالْإِسْمَاءِ »
 و سَتَتْ نَظْرَهُ كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ -

19°

قَالَ الْكَبَارُ لَيْسَ الْهَلَاكُ إِلَّا فِي التَّوْبَةِ وَلَيْسَ النِّجَاحُ إِلَّا فِي التَّوْبَةِ

20°

قَالَ الْكَبَارُ مَا رَجَعَ مَنْ رَجَعَ إِلَّا عَنِ الطَّرِيقِ مَا مَا الْوَاصِلُونَ فَأَتَهُمْ
 لَا يَرْتَدُّونَ -

21°

قَالَ الْكَبَارُ لِلْعَالِيَةِ نَظَرَانِ نَظَرَهُ إِلَى نَفْسِهِ وَنَظَرَهُ إِلَى رَبِّهِ إِذَا نَظَرَ
 نَفْسَهُ اصْفَرَّ وَإِذَا نَظَرَ إِلَى رَبِّهِ احْمَرَّ -

و العوائق فهو قريب من الشيطان يُلقمه الحكيم لاسنان الخليفة -

23°

قال ابو العالم فارس بن ابي العوارس البغدادي "الذي هو الذي يجمع
الى الله ويجمع بالله والمؤمن موحدة" وسئل بعض الكبراء عن
الاسنان فقال "الاسنان من الله لا يريد ولا يرفض ومن الاسنان يريد
ولا يرفض ومن غيرهم يريد ولا يرفض".

(605 ff) (الوحد) (24°)

قال بعض الكبراء معناه (اي الموحدة) ان يكون مشاهدا للحق في كل وقت
الوحد المحرفه فان المشاهدة على الدوام يوجب الحرفه على الدوام
لان كون العدد يدوم بالمشاهده ويصير محسوساً -

(الفقر - 25°)

قال بعض الكبراء الفقير هو المحروم من الارواح ه المحروم من
السؤال لقوله تعالى "لا اقسم على الله لا يرد فدل انه لا يقسم" (21°)
اي لوصفي اقسامه (فقر - 25°)

(26°) (26°)

سئل بعض الكبراء ما الذي يمنع الاعبياء عن العمل بفضول ما عندهم
على هذه الطائفة؟ فقال لانه انشاء احدنا ان الذي في ايديهم
عسر لصيت وهولاء حاله الله وما اضطلع الى اهل الله محققون
لا يصلح الله الا الطيب والناية انهم مسحقون فحسم الاستزاع
نيزكه العود عليهم والنواب فيهم والناية انهم مرادون بالبلية
فيمنعهم الحق عن العود عليهم لينتم مراده فيهم

(26°) (26°) (26°)

سئل فارسا يقول قلت لبعض الفقهاء صدف ورايت عليه امر الخويع
والجوع (1) ولم لا تسأل الناس فيطعموك؟ فقال "اخاف ان اسألهم

فمنعوني فلا يفلحون".

أَنْتَ الْمَوْلَى لَا الذِّكْرَ وَلَهَيْ حَاسِي لَطْفِي أَوْ نَعْلِي بِهِ ذِكْرِي
الذِّكْرَ وَاسْطَهْجَجِي عَنْ نَظْرِي ، أَوْ نَوْصَحِي بِخَاطِرِي ذِكْرِي
(86° f 04) 35°

قوله الأنت ارتعاع الحسنة مع وجود الهسه
(Chapter 36: الاتصال)

قَالَ بَعْضُ الْكُبَّارِ الْإِتِّصَالُ أَوْ لَا يَشْهَدُ الْعَبْدُ غَيْرَ خَالِفٍ وَلَا تَصِلُ بَيْنَهُ لِعَبْدٍ صَانِعِهِ -
(87° f 04) 37°

وَقَالَ الْكِبَرَاءُ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْقِيَامَةِ رَوَى اللَّهُ تَعَالَى صَلَّي أَوْ
يَمُوتُوا عَلَى الصَّلَاةِ لِيَكُونُوا مَغْلُوبِينَ فِي مَنَاجِدِهِ الْحَقِّ إِذْ دَخَلُوا
حَقِّقَتُمْ وَتَمَرُّوا عَلَيْهَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ صَرْمٌ أَلَمْ الْأَمْرَاقِ
38°

قَالَ بَعْضُ الْكُبَّارِ الْمَحَبَّةُ لَدَّةٌ وَالْحَقُّ لَا يُبَدِّلُهُ لَدَّةٌ مَوَاضِعَ الْحَقِيقَةِ
دُخْلًا (1) وَاسْتِغْنَاءً وَحِدَةً

39°

اسْتَعْمَرُوا لِبَعْضِ الْكُبَّارِ
أَتَدْرِي الْحَجَّاءَ قَدَّالَ فِي سُلْطَانِهِ عِزِّ الرُّسُومِ وَكُلِّ مَعْنَى يَحْضَرُ
هَبْهَا - يُذَكِّرُ بِالْوُجُودِ وَأَتَا ، لَهُمُ الْوُجُودُ رَمَزٌ مَجْمُوعٌ بِفَهْمٍ
لَا الْوُجُودَ تُذَكِّرُ غَيْرَ رَيْسٍ دَائِرٍ ، وَالْوُجُودَ يَذْكُرُ حِينَ تَبْدُو الْمُنْظَرُ
مَدْكُوتِ الطَّرُقِ لِلْوُجُودِ مُتَوَقِّعًا ، طَوْرًا يَعْنِي طَوْرًا أَحْفَضُ
أَفْنَى الْوُجُودِ بِشَاهِدٍ مُشْهُودَةٍ ، أَفْنَى الْوُجُودِ وَكُلِّ مَعْنَى يَذْكُرُ

40°

كَمَا جَاءَ عَنْ بَعْضِ الْكُبَّارِ أَنَّهُ قَالَ «لَوْ قَطَعْتَنِي بِالْبَلَاءِ أَرَأَيْتَ مَا
أَزِدُّ لَكَ إِلَّا حُبًّا حَبًّا» (1)

(1) قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ الْأَقْبَا «الْحَقُّ لَدَّةٌ وَ مَوَاضِعُ الْحَقِيقَةِ» (القشيري رسالة طبع ١٣١٨ هـ ١٧١١) - 38 -
- 40 - 34° f 88.

41°

و اسعدوا بعض النصار
كفائ يار النسخه اَوْحَدِي اَنِي^١ ، ملين سال النسخه والنسخه اَجَدُ
مخالل لي حاله مَطْوً و سَكْرٌ^٢ ، فلا زِلْتُ في حالتي^٣ اَتَحَمُّ و اَسْكُرُ

(42° 95° 95° 95°)

سئل بعض الكُفَّار عن الجمع ما هو فقال حَتَّى الاسرار ما ليس منها^(٤)
بَدَلًا^(٥) ، وهو الحق فليس الاسرار فيها ليس منه نَدٌّ^(٦) و هَدْرُها فيه
يَدٌ لا شئ له ولا صدقة^(٧) فمفسر^(٨) مفسرًا بالحق

43°

واسعدوا بعض الكفار

الجمع اقصاهم من حينهم^(٩) و الفرق اوجدهم حينًا هلا اَنَرُ
ما تَتَّ نَوَسِيهم والقوت مَدَدُهُم^(١٠) في ساهد جمعوا فيه عن النسخه
و حَتَمَهُم عن عور الرسم حَوَصَهُم^(١١) ، عَمَّا يُؤَيِّدُ النلون باليجير
و المحب حاله لا نشت في مدحهم^(١٢) ، عن ساهد الجمع اصهاره لا صُور
حتى نَوَافِي لهم في الفرق ما عَطَفَتْ^(١٣) عليهم من حين الوقت في الحُصَرِ
و الجمع عَنَسَهُم و الفرق حَضَرَهُم^(١٤) ، والوحى والقُدُّ في هذين بالسطر

44°

وال بعض الكفار علامه بعض الحق على الاسرار هي^(١٥) ان تشهد النسخه
ما سَلَطَ عليه النسخه او يحوره الفهم^(١٦) ، فمن عند اَوْفهم فهو حاطر
الاستدلال لا ناظر^(١٧) اسلاي

45°

واسعدوا لبعضهم

اذا ما نَدَّت لي عاظمتها^(١٨) ، فَاَصْدُرِي حلال من لم يَرِدْ

١. يار ليس منه بَدَلٌ ، ٢. سألني ، ٣. حالتي ، ٤. ليس منها ، ٥. بدلًا ، ٦. نَدٌّ ، ٧. صدقة ، ٨. مفسرًا ، ٩. من حينهم ، ١٠. القوت مَدَدُهُم ، ١١. حَوَصَهُم ، ١٢. مدحهم ، ١٣. عَطَفَتْ ، ١٤. حَضَرَهُم ، ١٥. ان تشهد النسخه ، ١٦. الفهم ، ١٧. ناظر ، ١٨. عاظمتها

اِذَا امْتَصَى الْعَارِفُ الْمُعَلَّى بَشَرًا إِلَى مُنْظَرٍ عَلَى
وَقَاضٍ فِي أَجْمَرٍ غَزَارٍ تَفْنُضُ بِالْحَطَرِ الْوَحْيِ
مَضَّ سَتَامَ الْعِيُونَ عَمَّا يَحْيَى فَوَادِ السَّجِيَّةِ الْوَلَى
مَنْ حَارَى دَهْشَةَ السَّلَاقِي ۚ أَبْصَرَهُ مَيْتًا لَحْيَى

52° (Oxf 1059) (Faydīyah 202*)

سَلَّ إِلَى السَّوْدَاءِ بَعْضَ الْكِبَارِ ۚ وَهَلْ لِلْعَارِفِ وَفَتْ؟ « مَا لَا مَالٍ
لِي ۚ قَالَ لِأَنَّ الْوَقْتَ فَرَجَهُ نَفْسٌ عَنْ كُرْبَةٍ ۚ وَالْمَعْرِفَةُ أَمْوَاجٌ تَحْطُ
وَتُرْفَعُ ۚ وَتَحْطُ فَالْعَارِفُ وَفَتْهُ أَسْوَدُ ۚ وَظَلَمُ ثُمَّ قَالَ
شَرُّ الْمَعَارِفِ حَقُّ الْكَلِّ مَذَى ۚ إِذَا أَبْدَا الْمُرِيدُ بِأَحْطَى غَيْرُ مُطْلَعٍ

51°

قَالَ بَعْضُ الْكِبَرَاءِ التَّوْحِيدُ إِفْرَادُكَ مُنَوَّحًا ۚ وَهُوَ أَنْ يَشْهَدَكَ الْحَقُّ
أَيَّامًا ۚ وَفَالِ فَارَسَ لَا يَصْحَحُ التَّوْحِيدَ مَا بَقِيَتْ مِنَ التَّجَرُّدِ ۚ

53°

(المجاهدان والمعاملات - daman)

قَالَ بَعْضُ الْكِبَرَاءِ الْعَبْدُ آثِيَانِ مَا وَطَّفَ الْحَقُّ عَلَى سِرِّهِ الْوَاجِبِ
وَسِرِّهِ الْوَاحِدِ الْآثِيَانِ بِهِ عَلَى غَيْرِ مَطَالَعَةٍ عَوَظٍ ۚ وَابْنُ مَهْدِيٍّ
فَضْلًا بَلْ يَسْتَوْفِيكَ عَنْ رَوْقَةِ الْفَضْلِ وَالْعَوَظِ مَا اللَّهُ عَلَيْهِ ۚ وَهُوَ
وَجِبَ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْهِ ۚ (١) فِي الْعَمَلِ ۚ لَهَا ذِكْرُ أَنْ اجْتِهَادَ الْمُرِيدِ سَيِّئًا
كُسُوفُهُ ۚ وَكَانَ الْخَالِصُ مِنْ تَحَالِ الْقَوْمِ ذَلِكُمْ ۚ

54°

قَالَ بَعْضُ الْكِبَرَاءِ الْجَنِيدُ ۚ وَهُوَ يَتَكَلَّمُ عَلَى النَّاسِ ۚ يَا أَبَا الْفَاسِمِ ۚ إِنَّ اللَّهَ
لَا يَرْضِي مِنَ الْعَالَمِ بِالْعِلْمِ حَتَّى يَجِدَهُ فِي الْعِلْمِ ۚ إِنْ كُنْتُ فِي الْعِلْمِ فَالْعِلْمُ
مَلَانِي ۚ وَالْآ فَانْزِلْ ۚ فَنَامَ حَبِيبُهُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ عَلَى النَّاسِ شَهْرًا ثُمَّ خَرَجَ
فَعَالَ وَلَوْلَا أَنَّهُ بَلَغَنِي عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا فِي أَحَدٍ الزَّمَانِ

(1) add. margin 2A - (2) add. Faydīyah 2661 - (3) وهو ابن الحبيب النوري (common formula).

(4) add. Faydīyah 2661 -

يَكُونُ رُغِيمَ الْعَمَمِ ارْدُلُهُمْ " ما ملأناك عليهم " - وقال جنيد " لم
انلهم على الناس حتى انشأوا علينا ثلاثاً من البلاء انك يصلح
ان تدعو الى الله عز وجل " -

55°

قِيلَ لِبَعْضِ الْكِبَارِ " ما لك " لا نلهم على الناس " فقال " هذا عالم
قد آذهر ونوئى والمقبل على المدر آذمر ما المدر " -

56°

قَالَ بَعْضُ الْكِبَارِ مَنْ نَلَّمَ عَنْ غَيْرِ مَعْنَاهُ " فقد تحصر في دعواه
قال الله تعالى " كُفِّلَ الْمُحْسِنُ الْحَجَارَ " (5, XII, 48) -

57° (Faydiyah 224°)

كَانَ أَبُو الْمُعَيْتِ لَا يَمْنَعُهُ وَلَا يَمَامٌ عَلَى جَنْبِهِ وَكَانَ يَقُولُ اللَّيْلُ
كَلَّةٌ وَإِذَا أَغْلَبَتْهُ عَلَيْهِ مَعْدٌ وَوَضَعَ حَنِيئُهُ عَلَى رُكْبَتِهِ فَيَعْقُو
عَفْوَةً فَقِيلَ لَهُ " ارْقُصْ بِنَفْسِكَ " فقال " والله ما رُقُصْتُ بِي رُقَاً [ترففاً
فرحت به] أما سمعت سيد المرسلين يقول " اسد الناس بلاءً الا نبياء
ثم الصديقون (4) ثم الامثل فالامثل " (5)

58° (Faydiyah 224°)

سَمِعْتُ بَعْضَ اصْحَابِنَا يَقُولُ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدَانَ يَقُولُ مَحْدَمْتُ
أَبَا الْمُعَيْتِ عَشْرِينَ سَهَةً فَمَا رَأَيْتُهُ اسْفَرَ عَلَى شَيْءٍ فَاتَهُ " او طلب
ثياباً ففداه - قِيلَ ارْ أَبَا السَّوْدَاءِ كَانَ وَفَى سُنَيْنَ .

59° (Faydiyah 229°)

سَمِعْتُ بَعْضَ اصْحَابِنَا يَقُولُ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدَانَ يَقُولُ سَمِعْتُ
بَعْضَ الْكُوفِيِّينَ يَقُولُ " رَبَّنَا اعْفُو عَفْوَةً (3) فَأُنَادِي " أَسَامُ عَيْتِي ؟ ان نِمْتُ
عَنِّي لَا ضَرْبَكَ بِالسَّيَاطِ "

(1) (2) - (3) (4) (5) ثم الاولياء لله (6)
Ibn al-Khattab - 573 - (7) hadith at 'Kharidat, f. 231°, 1. Bayl,
Shahidat ma Shahidat - 181, p. 6, 12 -

60° (Faydiyah 237°)

قَالَ اَوْعِدَ اللَّهُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدَانَ سَمِعْتُ بَعْضَ الْكِبَرَاءِ يَقُولُ كُنْتُ
يَوْمًا جَالِسًا بِحِذَاءِ الْبَيْتِ⁽¹⁾ فَسَمِعْتُ اَنْبِيَاءَ مِنْ الْبَيْتِ " يَا جُدْرُ نَسَحَى
عَنْ طَرِيقِ احْبَائِي فَهَيْتَ زَارِكِي بِكُ طَافَ حَوْلَكَ وَمَنْ زَارَنِي بَيْتَ طَافَ
عِنْدِي " -

(1) الكعبة

(2) اراد بالانفين الصوت الخفي (amm. sonant)

Add 61° (Faydiyah 212°)

[قوله في قوله تعالى " ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم * (112, II) ؟
و اموالهم بآل لهم الجنة " قَالَ لِمَعْدُوهِ بِالرَّقَّ لَا بِالطَّحِ
اى قَالَ بَعْضُ الْكِبَرَاءِ اَيْضًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى [وَ الْعَامِلُ فِي الْحَجَّارِ
و الْمَجْرُورِ⁽¹⁾] هُوَ قَوْلُهُ قَالَ وَ الْمَعْنَى اِنَّ اللَّهَ تَعَالَى اخْبَرَهُ اَنَّهُ « اشْتَرَى
وَ اموالهم » نَسِيحًا لَهُمْ عَلَى اَنْفُسِهِمْ اَرْقَاءً لَا يَمْلِكُونَ فَيَاثَرُ
لِيَكُونَ عِبَادَةً لَهُمْ بِالرَّقَّ الْمَحْضِ . -

61° - (1) [le régime est or ou génitif prépositional]

قاموا « (II, 19) قَالَ اِذَا مَاصَّآ لَهُمْ مَاصَّآهُم مِّنَ الدِّنَّاءِ وَ الدِّينِ
الْعَوْدَةِ « مُشَوَّاهٌ مِّنْهُ وَ اِذَا اطْلَمَ عَلَيْهِمْ « مِّنْ حَالِهِمْ يَقُولُ لَهُمْ « قَامُوا »
مُشَوَّاهٌ -

4 - ["] - II, 51 - « مَعْرِفَا إِلَى بَارئِكُمْ »
قَالَ ابْنُ مَعْبُورٍ مَا مَنَعَ الْحَقَّ الْبَهِ طَرِيقًا إِلَّآ وَ أَوَّلَهُ الْبَلَى
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى « مَعْرِفَا إِلَى بَارئِكُمْ مَا مَنَعَا ⁽³⁾ أَنْ يَسْلَمَ « مَا حَادِمَ
مَصْحُوكٍ ⁽⁴⁾ مَسْتَبْرِكٍ وَ عَقْلُكَ قَائِبٌ وَ عَيْنُ الْحُكْمِ حَتَّى يَضِلَّ
عَقْلُكَ وَ يَذْهَبَ خَاطِرُكَ وَ يَفْعَدُ سِلْسِلُ ادْ دَاكُ « عَسَى » وَ لَعَلَّ «

5 - ["] - II, 52 - « » « »
وَ قَالَ ابْنُ مَعْبُورٍ « نَوْبُوا إِلَى بَارئِكُمْ مَا قَبِلُوا ⁽³⁾ أَنْ يَسْلَمَ « الدُّعَا
مَحْكُومُ الْبَسْمِ بِبَابِ الْإِلَهِيَّةِ ⁽²⁾ وَ مَاءِ الْمَعْرُوفِ ⁽⁴⁾ حَتَّى دُونَ
اللَّهِ تَعَالَى وَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَصْلِ الْعَدَمِ وَ يَبْقَى
الْحَقُّ كَمَا لَمْ يَنْزِلْ -

6 - ["] - II, 109 - « فَايْمَا بَوَّلُوا مِمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ »
قَالَ ابْنُ مَعْبُورٍ وَجْهَهُ حَيْثُ نَوَاجِهُ « وَ قَصْدُهُ أَيْ قَصْدُ ⁽²⁾
وَ قَالَ هَذَا مِمَّا إِتَّفَقَ الْحَقُّ لِلْحُكْمِ كَيْلَ الْإِلَهَالِ « يُرَى مِّنْ سَمِيعِ
الْأَمْطَارِ وَ يَحْتَجُّ بِالرَّسْمِ وَ الْإِمَارِ « فَاذَا ارْتَفَعَتِ الرُّسُومُ « صَارَ
بَاطِلًا وَ لَا مَبْغُورًا -

(3) - أوله Ark - Agi - nic (3) - nic Agi - nic (4) - me Kgi - 4 - 4

نسبك Bqg

(2) - 5 -
(3) - العديم Bqg (4) - علة النفس Bqg (5) - علة النفس Bqg

(6) - 6 -
(7) - Kgi (8) - " فَعَدَّ أَيْ فَعَدَّ " Kgi (9) - 6 - 6

- 7- [البقرة] - II, 256 - « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ »
سئل ابن ميسرة [رحمه] عن هذا فقال « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » بصحة
سئل « إِيَّاكَ الْعِلَّةُ مِنَ الرُّبُوبَةِ » وَتَسْبِيحُ الْحَقِّ عَنِ الدَّرَكِ »
- 8- [البقرة] - II, 256 - « وَبِشَاطِئِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ »
قال ابن ميسرة في قوله « مَا دَا الَّذِي يَمْعَعُ عِنْدَهُ إِلَّا نَادِي »
قال فائى السمع إلى ما لا تسعه غيره ولا يحسنه سواد »
- 9- [آل عمران] - III, 16 - « سَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ »
وقال ابن ميسرة [رحمه] « أَتَسْهَدُ فِي الْإِدَّاءِ » قال « نعم »
قال « أَتَحَدِّثُ بِمَا حُبُّ وَتَحَدِّثُ بِي تَسْهَدُكَ حُبُّ سَهِدَتْ
لِلَّهِ عَالِي وَالرَّسُولِ [عَم] » ولم يُفَرِّقْ سَهْمًا حَتَّى سَهِدَ لِلَّهِ
[عَالِي] تَالْعَظِيمِ وَالرَّسُولِ [عَم] تَالْبَلَاغِ وَالْمُسْلِمِ عَدْلًا مَا هُتِ
الاسلام فيها ورأى العير ولا غير (4) -
- 10- (105) - قال المصنف (رحمه) « دَخَلَ ابْنُ مَيْسَرَةَ [رحمه] اللَّهَ مُكْمً »
سئل عن شهادة الدَّرَكِ الْحَقِّ بِالْمُحَدَّثَةِ [و] عَنِ الْوَحْدِ مُكْمً
فهو حتى نسي التوحيد فقلنا « هذا الحق بالحق » فقال هذا الحق
به ما حُبُّ رَضِيَ بِهِ عَالِي [وَأَمْرًا] (5) وَلَا يَلِيكَ بِهِ وَصْفًا وَلَا
حَقِيقَةً كَمَا رَضِيَ بِسُكْرَانَا لِنَعْمِهِ (7) وَأَتَى بِلَيْفٍ سَكْرَانَا بِنَعْمِهِ -
- 11 (106) وقال وما حُتِّ بِسِيرَةٍ مُلَسَّتْ بِمُحَدِّثٍ حَتَّى يَسْتَوِيَ الْحَقُّ
عَلَى إِسَارِكُ بِأَمَانِكُ (4) عَيْتُكَ قَالَ نَعَى مَسْلُوكُ (5) وَلَا إِشَارَةُ (6)

- 7 - (1) add Baqlat KB f. 216 - (2) add Baqlat KB f. 216 - (3) add Baqlat KB f. 216 - (4) add Baqlat KB f. 216 - (5) add Baqlat KB f. 216 - (6) add Baqlat KB f. 216 - (7) add Baqlat KB f. 216

- 8 - (1) add Baqlat KB f. 216 - (2) add Baqlat KB f. 216 - (3) add Baqlat KB f. 216 - (4) add Baqlat KB f. 216 - (5) add Baqlat KB f. 216 - (6) add Baqlat KB f. 216 - (7) add Baqlat KB f. 216

- 9 - (1) add Baqlat KB f. 216 - (2) add Baqlat KB f. 216 - (3) add Baqlat KB f. 216 - (4) add Baqlat KB f. 216 - (5) add Baqlat KB f. 216 - (6) add Baqlat KB f. 216 - (7) add Baqlat KB f. 216

- 10 - (1) add Baqlat KB f. 216 - (2) add Baqlat KB f. 216 - (3) add Baqlat KB f. 216 - (4) add Baqlat KB f. 216 - (5) add Baqlat KB f. 216 - (6) add Baqlat KB f. 216 - (7) add Baqlat KB f. 216

- 11 - (1) add Baqlat KB f. 216 - (2) add Baqlat KB f. 216 - (3) add Baqlat KB f. 216 - (4) add Baqlat KB f. 216 - (5) add Baqlat KB f. 216 - (6) add Baqlat KB f. 216 - (7) add Baqlat KB f. 216

- 12 - (1) add Baqlat KB f. 216 - (2) add Baqlat KB f. 216 - (3) add Baqlat KB f. 216 - (4) add Baqlat KB f. 216 - (5) add Baqlat KB f. 216 - (6) add Baqlat KB f. 216 - (7) add Baqlat KB f. 216

12. - [12] - III, 16 - « هو المرء الحكيم »
 قَالَ الْحَسِبُ فِي قَوْلِهِ نَعَالِي « سَهْدُ اللَّهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ »
 مُبَاهَدَةٌ لِنَفْسِهِ أَنْ لَا ضَاحَاحَ عِنْدَهُ آمَنَ نَفْسِهِ [فَلِأَنَّهُ] أَنْ يَوْمَ بِهِ
 بِهَا مَوْصِفٌ مِنْ نَفْسِهِ هُوَ الْمَرْءُ لِنَفْسِهِ الدَّاعِي إِلَى نَفْسِهِ وَالْمُلْكُ
 مَقْصُودٌ أَيْ سَهْدُ بِهِ وَنَفْسِهِ دَاعِي إِلَى اللَّهِ وَالْمَوْصُوفُ مَوْصُوفٌ
 بِهِ وَنَفْسِهِ دَاعِي إِلَى اللَّهِ وَلِنَفْسِهِ وَرَسُولُهُ هِيَ آمَنَتْ بِهِ بَعْدَ
 آمَنَ نَفْسِهِ وَكَلَّمَ إِلَى الْقُرْبِ فَأَسْرَرَ إِلَى عَيْنِهِ فَأَتَمَّ بِسِرِّ نَفْسِهِ
 إِلَى عَيْنِهِ وَلَا يَعْلَمُ عَنْهُ إِلَّا هُوَ -

13. - [13] - III, 25 - « قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ قُوَى الْمُلْكِ مَا سَاءَ »
 قَالَ الْحَسِبُ « قُوَى الْمُلْكِ مَا سَاءَ » فَسُئِلَ بِهِ وَدَسَعَ الْمُلْكَ
 مِمَّا سَاءَ هِيَ أَيْ مِمَّا اصْطَفَيْتَ لَكَ فَلَا تُؤْتِرُكَ اسْمُ الْمُلْكِ
 لِلَّهِ أَيْ أَسِيرُ الْمُلْكِ (2) وَ « يُعْتَرِ مَا سَاءَ » بِإِظْهَارِ عَمَلِكَ عَلَيْهِ وَ « بَدَلْ
 مَا سَاءَ » بِإِضَاحِهِ (3) لِمَسْئُومِ الْهَالِكِ -

14. - [14] - III, 29 - « فَاتَّبَعْنِي مُخْنِمُ اللَّهِ »
 قَالَ أَبُو مَصْعُورٍ سَمِعَهُ الْحَسِبَ فَيَا مُلْكُ مَعَ مَسْمُوكِ بِحَالِجٍ
 أَوْصَافِيَّةٍ [عَنِ الْإِيضَافِ بِإِضَاحِهِ]

15. - [15] - III, 34 - « وَنَسَبًا وَحَصْرًا »
 قَالَ أَبُو مَصْعُورٍ [النَّسَبُ] (4) مَا حَلَّاهُ أَوْصَافُ النِّسْبَةِ (5) وَأُظْهِرَ (6)
 يُتَعَوِّدُ الرِّبَوِيَّةَ

- 12 - [-] il n'est pas sûr que tout ce qui est de Hallagî dépende de la sagesse la plus élevée.
 - 13 - (1) K g 1 Baql KB f 30 - (2) K g 1 Baql KB f 30 - (3) K g 1 Baql KB f 30 - (4) K g 1 Baql KB f 30 - (5) K g 1 Baql KB f 30 - (6) K g 1 Baql KB f 30

- 13 - (1) K g 1 Baql KB f 30 - (2) K g 1 Baql KB f 30 - (3) K g 1 Baql KB f 30 - (4) K g 1 Baql KB f 30 - (5) K g 1 Baql KB f 30 - (6) K g 1 Baql KB f 30

- 14 - [14] - III, 29 - « فَاتَّبَعْنِي مُخْنِمُ اللَّهِ »
 - 15 - (1) add Baql KB f 32 - (2) K g 1 Baql KB f 30 - (3) K g 1 Baql KB f 30 - (4) K g 1 Baql KB f 30 - (5) K g 1 Baql KB f 30 - (6) K g 1 Baql KB f 30

۱۸- ["] - ۱۳۸، ۱۳۹ - " و ما محمد إلا رسول " قال الجسینی لیس للرسول إلا ما أمر به او کوسف له " ألا نزلنا لهما سئل فیما یخصم الملاء الاعلی فی حیب لم یسمع حیثا و لا نطقا فقال لا ادری علما عنی عنه ساهده یوفی القصة علنی ساهدهم سهری الحدی و دعت عنه منه اذینیه ای لهما عاب ما اقلعه الله تعالى علیه من مساهده عاب عن یمیدیه لا انه غیر صار عیب الا حقی مسلم ^(۱) بالعلم کلها صلوات الله تعالى علیه -

- 16 - (1) add Baqlā KB f°35^f - (2) K g1 - Baqlā KB احصرم - (3) K g2 - Baqlā KB مومج
- 17 - (1) Baqlā KB f°38^t او الله (2) Baqlā KB بالحافط (3) JY - K g1 اذر... دوز... اذر...
KB... دز... (4) Azh... دوز... (5) manjuz Azh (6) TJ - Azh... و... (7) YJ ajunt...
- 18 - K g1 - Baqlā KB f°45^a (1) punctuation distincte in Azh, & K g1 - Baqlā KB f°44^a donne un autre texte,
que l'azkāt corrumpit → (2) Azh... عير آدمي (3) K g1 Azh منكم
(?) Azh... K g1... -

- 19 - [] - « 128, III - » الدين يدكرون الله .
 قال ابو العباس اسعوا بذكره ماماً يسير فيهم لوفاء الذكر
 و بذكره « بعداً » بعدهم عن المخلقات وعلى حمومهم على كل
 جهة يصيبهم عليها اى يحلهم و سئل بعضهم (وهو
 هل ي الحية ذكر؟ قال الذكر ملا العفة « فاداً اربعت العلة
 فلا معنى للذكر و أسد [وابر]
- 20 - كفى غمراً اى ناديك حياً كفى بعداً او كآبك عات
 و اظن منك الفصل ما غير عيه و لم اربني زاهد⁽¹⁾ منك راغبا
- 21 - [] - « 103, IV - » ادا كنت فيهم فاهت لهم الصلوة
 قال الحسن مصير ليس لله مقام ولا شهيدى نادى و
 لا يسهلانى حمية و لا دهولى عطية يقطع عى آداب السريعة
 اومع منه الموحدين اسدوم السريعة ففتح ان جرباها علمهم حكماً للعبر لا لهم و ميم
 يصح هذا قوله و فاداً كنت فيهم و فاداً اقامته للصلوة
 آذناً لهم و هو فى الحمية فى عين الحصول لا يرسم الى غير
 الحى فى مصير ايه و لا يسعد سواه فى متعابيه -
- 22 - [] - « 124, IV - » الحمد
 قال الحسن الحمد حلال ولا صنع لارهم فيه و ذلك موضع
 المتعبر من اى عليه بالجله و ذلك جعل الكرام -

- 19 - (1) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (2) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (3) - « 128, III - » الدين يدكرون الله
 - 20 - (1) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (2) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (3) - « 128, III - » الدين يدكرون الله
 - 21 - (1) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (2) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (3) - « 128, III - » الدين يدكرون الله
 - 22 - (1) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (2) - « 128, III - » الدين يدكرون الله (3) - « 128, III - » الدين يدكرون الله

- 41 - [الأعراف] - VII, 4 - « المصنعة »
 قَالَ الْحَسِبُ الْأَلَمَ الْمَأْلُومَ وَالْأَلَمَ الْأَمَّ الْآلَاءَ وَالْمَلَمَ مِمْ
 الْمُلْكُ وَالصَّادُ صَادُ التَّيْدَةِ كَالِ فِي الْعُرْبِ عِلْمٌ [ط] كَلَّ شَيْءٌ
 وَعِلْمُ الْعُرْبِ فِي الْأَعْرَابِ أَلَى فِي أَوَائِلِ السُّرُورِ وَعِلْمُ الْأَعْرَابِ فِي
 لَامِ أَلَى وَعِلْمُ لَامِ أَلَى فِي أَلَى وَعِلْمُ الْأَلَى فِي الْعَطْفِ وَ
 يَلْمُ الْعَطْفَ فِي الْمَعْرِفَةِ الْأَصْلِيَّةِ فِي الْأَرَكِ وَعِلْمُ الْأَرَكِ فِي الْمُسْتَهْ
 وَعِلْمُ الْمُشْتَهَةِ فِي عَمَتِ الْهَوَى وَعَمَتُ الْهَوَى وَلَيْسَتْ كَمَلِهِ سَمَى -
 [VII, 4] - 42 -
 قَالَ الْحَسِبُ الْأَلَمَ إِلَى الْأَرَكِ وَالْأَلَمَ الْأَدَّ وَالْمِيمَ مَا سَمَهَا
 وَالصَّادُ صَادُ يُفَصِّلُ مَا يُفَصِّلُ لَهُ وَإِنْ فُصِّلَ عَمَدُ فُصِّلَ عَنْهُ
 وَفِي الْمُجْمَعَةِ لَا يُفَصِّلُ وَلَا يُفَصِّلُ وَهَذِهِ الْأَلْعَاطُ تَمْرِي^(١)
 عَلَى حَسَبِ الْعَرَابِ وَمَعَادُ الْحَقِّ مَصْرُوبَةٌ عَنِ الْأَلْعَاطِ وَالْعَرَابِ -
 [VII, 22] - 43 - « رَسَا طَلَمَهَا أَمْسَا »
 قَالَ الْحَسِبُ الظَّلَمَ هُوَ الْإِسْعَالُ يَغْتَبِرُ عَنْهُ -
 [VII, 28] - 44 - « لَمَّا بَدَلْجُمُ مَعْدُونِ »
 قَالَ الْحَسِبُ فِي قَوْلِهِ « لَمَّا بَدَلْجُمُ مَعْدُونِ » لَا مَعْدَا^(٢) سَمَى تَمْرِي^(٣)
 مَا الْأَعْمَالُ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ قَدْ نَوَامُ الْجَمْلَةِ وَمَحَالُهَا^(٤)
 [VII, 37] - 45 - « أَمَامَا مَعَا »
 قَالَ الْحَسِبُ لَا يَأْتِي [م] الْمُرُ الْإِمَامَ هُوَ مُرَقِّقُ الْمُرِ وَلَا
 سَمَى [الْمُرُ] لَهُ مُرُ وَأَمَّا أَهْلُ النُّفْطَةِ^(٥) فَأَتَاهُمْ بِجَاوَرِ الْمُرِ
 فِي حَمِيمِ الْإِحْرَاقِ أَنَّ السُّلُوكَ حَارَتُهُ وَالْعَوَامُ حَمِيمُهُ^(٦)
 [VII, 37] - 46 -
 وَقَالَ أَيْضًا مَا لَا سَمَى الْكَلَّ ثَلَاثِينَ لَانَ الْمُرْمَةِ رَسَا

[illegible]

- 52 - [الأعراس] (1) لیس (2) ٧٧ - ٧٨ و قالوا « لی » - ٥٠
 وقال المحسن
 العائل عنكم سواكم، والمحسن عنكم عنكم، مسقطهم اسم و توفی
 من لا « لعل » لعل لم یزل -
- 53 - [«] - 204، 205 - « و اذكر ربك في نفسك »
 قال المحسن (ب) مصحح (3) في هذه الآية لا تظهر « لعل » لنفسك
 يطلب به عوضاً و اسبق الدليل ما لا يسبق عليه إلى الحق
 و ما حتى ما لا يار اسبق صفاً ظهر (2) -
- 54 - [التوبة] - 43 - « و عفا الله عنك لم اذنب لهم »
 قال المحسن ب مصحح (1) (2) الاسماء (ع) مسقطهم على
 معاديرهم و احلوا مقامهم، و كل ربك (3) مع مسقطهم (4) استعمال
 الآدب من دعي الحق، و كل أنت على ربك الاستعمال
 منهم من أنت قبل الناس (5) أو منهم من أنت بعد الناس (6)
 على احلوا مقامهم، فاما سجدت مع ما أنت قبل الناس (7)
 اد لو أنت بعد الناس (8) لقطر لفر من الحق، و ذلك ان الحق
 تعالى أمره بقوله تعالى و فادّن لب سكت منهم (2: 42) « م
 قال مؤنناً له على ذلك (3) « عفا الله عنك لم اذنب لهم » و لو
 [حاله لم اذنب لهم عفا الله عنك] (4) أنت قبل قوله و عفا الله
 عنك « لذلك » و هذا عان القرب، و قال تعالى حاكماً عن روحهم
 أنت قال « ان اسمي من اهلي و ان وعدك الحق » (5: 47) مؤنناً له
 و أنت بعد الناس (6) (7) أنت لست من اهلك « اني قوله تعالى
 و اني أعطيتك ان يكون (8) من الماهل « (9: 48) و ان لم تؤمن به
 الناس لقطر (10) وهذا مقام روح و ليس الموصول مصحح (11) اد كل

٥٢ - [الأعراس] (1) لیس (2) ٧٧ - ٧٨ و قالوا « لی » - ٥٠
 وقال المحسن
 العائل عنكم سواكم، والمحسن عنكم عنكم، مسقطهم اسم و توفی
 من لا « لعل » لعل لم یزل -

٥٣ - [«] - 204، 205 - « و اذكر ربك في نفسك »
 قال المحسن (ب) مصحح (3) في هذه الآية لا تظهر « لعل » لنفسك
 يطلب به عوضاً و اسبق الدليل ما لا يسبق عليه إلى الحق
 و ما حتى ما لا يار اسبق صفاً ظهر (2) -

٥٤ - [التوبة] - 43 - « و عفا الله عنك لم اذنب لهم »
 قال المحسن ب مصحح (1) (2) الاسماء (ع) مسقطهم على
 معاديرهم و احلوا مقامهم، و كل ربك (3) مع مسقطهم (4) استعمال
 الآدب من دعي الحق، و كل أنت على ربك الاستعمال
 منهم من أنت قبل الناس (5) أو منهم من أنت بعد الناس (6)
 على احلوا مقامهم، فاما سجدت مع ما أنت قبل الناس (7)
 اد لو أنت بعد الناس (8) لقطر لفر من الحق، و ذلك ان الحق
 تعالى أمره بقوله تعالى و فادّن لب سكت منهم (2: 42) « م
 قال مؤنناً له على ذلك (3) « عفا الله عنك لم اذنب لهم » و لو
 [حاله لم اذنب لهم عفا الله عنك] (4) أنت قبل قوله و عفا الله
 عنك « لذلك » و هذا عان القرب، و قال تعالى حاكماً عن روحهم
 أنت قال « ان اسمي من اهلي و ان وعدك الحق » (5: 47) مؤنناً له
 و أنت بعد الناس (6) (7) أنت لست من اهلك « اني قوله تعالى
 و اني أعطيتك ان يكون (8) من الماهل « (9: 48) و ان لم تؤمن به
 الناس لقطر (10) وهذا مقام روح و ليس الموصول مصحح (11) اد كل

لا تسجد عبي ولا تدرك رسوله -

- 59 - [توبه] - (X, 73) - قال الحسين الحق هو الذي لا يسمع حجاً و لا يحسب حسناً كيف يعود عليه ما منه نداً أو يؤخر عليه ما هو اسأ -
- 60 - [ن] - (X, 75) - « هل من سائلكم من بدو الخلق »
سئل الحسين من هذا الحق الذي سيقول الله قال « مغل
الأنام ولا تغفل » -

- 61 - [ن] - (X, 75) -
و اسد عليه الحسين موعود

- حقيقه الحق مسير⁽¹⁾ صارحه⁽²⁾ « ان نأخذ حسناً⁽³⁾ »
حوائى الحق قد نكلت⁽⁴⁾ مئلك⁽⁵⁾ من رماها عيس⁽⁶⁾
- 62 - [ن] - (X, 75) - « و منهم من سجدوا اليك »
قال الحسين [من] اسجد اليك نأناه فائك لا شفعه
أما سجد من استعناه الى الارل فيسجد منك و اما من لم يشفعه
ما الاصل و الشئاع و ان سجد لم⁽⁷⁾ يعقل⁽⁸⁾ [فكانه لم يسمع]⁽⁹⁾
- قال الله تعالى « ان شئنا لا من توبه » (XXVII, 83) -
- 63 - [ن] - (X, 82) - « و تحف الله الحق بكلمه »
قال الحسين حقيق الحق بكلمه⁽¹⁰⁾ ما أتوحد بعب و كن ! » -

— (X, 75) (X, 75) (X, 75) —
- 59 - (X, 75) (X, 75) (X, 75) -
- 60 - (X, 75) (X, 75) (X, 75) -
- 61 - (X, 75) (X, 75) (X, 75) -
- 62 - (X, 75) (X, 75) (X, 75) -
- 63 - (X, 82) (X, 82) (X, 82) -

64. - [هود] - آ، 1 - «الرَّ كُنْ أَكَلْتِ آهَاه»
 قَالَ فَارِسٌ قَالَ الْحَسْبُ أَكَلْتِ «الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ» وَ «مُقْبَلٌ»
 الْوَعْدُ وَالْوَعْدُ «حُكْمٌ» فِيمَا أَسْرُ «حَبِيبٌ» يَمُوتُ بِأَمْرِ
 وَ يُعْرَضُ عَنْهُ -
65. - [] - آ، 3 - «مَعِيَكُمْ مَنَا عَا حَسْبًا»
 قَالَ الْحَسْبُ مَنَا عَا حَسْبًا «الرَّصَا بِالْمُسَوِّ» وَالصَّرْ عَلَى كَرِهٍ
 الْمَعْدُورُ -
66. - [] - آ، 47 - «وَأَدَى نُوْجَ رَّهْ»
 قَالَ الْحَسْبُ لَمْ نُوْدَرْ لِأَحَدٍ فِي الْأَسْطَا عَلَى بَطَا الْحَقِّ [بِحَالٍ]
 لَنْ بَسَاطَ الْحَقِّ عَرَسَ نَبِ حَوَاسِيهِ فَهَتْ وَحَنُوتٌ قَهْ
 أَسِطَ عَلَيْهِ رَّهْ [عَلَيْهِ] كُفُوجَ عَمَ لَمَّا قَالَ «أَبِ اسْمِي مَا أَصْلِي»
 عَيْلَ آتَ وَلَسْتُ مَا أَهْلِكُ -
67. - [نوسى] - آ، 67 - «وَمَا أَعْنَى عِلْمُ مَا اللَّهُ مَا سَمَى»
 مَا اللَّهُ الْحَسْبُ صِدْقُ الْمَوَكَّلِ إِسْتِغْنَالُ النَّسَبِ مَعَ رُكِّ الْأَحْبَابِ
 قَالَ اللَّهُ سَلَامِي وَلَا تَدْعُلُوا مِي نَابٍ وَاحِدٍ وَادْعُلُوا مَا أَبْوَابَ مَفْرَقِهِ «(XI, 63)
68. - [] - آ، 74 - «رَفَعَ دَرَجَاتٍ مِمَّ سَاءَ»
 قَالَ الْحَسْبُ فَصِيلُهُ أَرَابَ الْحَقَائِدِ بِإِسْمَاطِ الْعُظُمِ وَحَقِّ الْمَلَكُوتِ⁽⁴⁾
 مِي الْحَالِي وَإِطَالُ الْمُخْصَرِّ وَنَبِي السَّرَكَةِ فِي الْوَقْفِ الْأَرَلِ وَالْأَدِ
 وَالْمُنْفَرِّ بِالْحَقِّ نَعْيٌ⁽⁵⁾ مَا سَوَاءٌ وَرَوْنِي الْحَقِّ وَالسَّعَا مَعَهُ وَدَلُّهُ
 قَوْلُهُ صَالِي وَ رَفَعَ دَرَجَاتٍ -

- 64. - Azh K 91 -

- 65. - Azh K 91 Baqat KB f° 137a -

- 66. - Baqat K 91 (3) - عررس Baqat KB f° 140a - عدد YJ - (3) K 91 - (1) - 66 -

- 67. - Azh K 91 - Baqat KB f° 152a -

- 68. - (4) - النرد K 91 - (5) - المحبوب Azh K 91 - (6) - الحَصَص K 91 - (7) - Azh - (8) -

- 69 - [توسعة] - 106, 107 - «وما يؤمن أن ينزلهم بالله إلا وهم مسركون»
 قال المحسن اطعوا موصو بالعلل و الأفعال مقصود بالسر (١)
 والحق نسائهم جميع ذلك قال الله تعالى «وما يؤمن أن ينزلهم»
- 70 - [الرد] - 108 - «وكل شيء عنده بمقدار»
 قال المحسن كل رطب يحده (أو يؤمن) مع وفيه فلا يحاور قدره
 ولم يؤخذ طوره (٢)
- 71 - [] - 108, 28 - «الذين آمنوا وطمعت أولوبهم»
 قال المحسن من ذكره الحق [محسن] أي إله إله في الجنة -
- 72 - [] - 42, 43 - «فيلله المكر حصا»
 قال المحسن لا مكر أس من مكر الحق بصادق حب أولوبهم
 أن لهم سبل إلى [محال] أو للحديث إيمان مع الهم في وقت
 بالحق أن وصعانه نائه إن ذكروا أنفسهم وإن سكرها
 ملائمتهم وإن طاعة فإحصاء أنفسهم ليس للحق منهم شيء
 [محال] لأنه النبي القهار -
- 73 - [الرصم] - 15, 16 - «وما لنا أن لا نؤكل»
 قبل للمحسن «ما النوكل [عندك] أ» - قال «الجهود تحت مواج»
 الفصل
- 74 - [البحر] - 75, 76 - «إن في ذلك لآيات للذين يعقلون»
 مثل الحبيب عن الفراسه - عفاك حق نظير من أحد نظر (١) آياته (٢)
 من غير عن حصه ما هو آياته -

١٥٦٦ p 157 Bayl KB 108 - 107 - 106 - 105 - 104 - 103 - 102 - 101 - 100 - 99 - 98 - 97 - 96 - 95 - 94 - 93 - 92 - 91 - 90 - 89 - 88 - 87 - 86 - 85 - 84 - 83 - 82 - 81 - 80 - 79 - 78 - 77 - 76 - 75 - 74 - 73 - 72 - 71 - 70 - 69 - 68 - 67 - 66 - 65 - 64 - 63 - 62 - 61 - 60 - 59 - 58 - 57 - 56 - 55 - 54 - 53 - 52 - 51 - 50 - 49 - 48 - 47 - 46 - 45 - 44 - 43 - 42 - 41 - 40 - 39 - 38 - 37 - 36 - 35 - 34 - 33 - 32 - 31 - 30 - 29 - 28 - 27 - 26 - 25 - 24 - 23 - 22 - 21 - 20 - 19 - 18 - 17 - 16 - 15 - 14 - 13 - 12 - 11 - 10 - 9 - 8 - 7 - 6 - 5 - 4 - 3 - 2 - 1 - 0

[أصل الكهي] - 81, 78 XVIII - «فاردت» (8) «فادنا» (9) «ماراد» رتختا (10) «
قال المحسن في قوله «فاردت» فاردنا ماراد رتختا» ان مقام الأول
يسمى الحقي (وإنهامة) (11) والمقام الثاني بالمهمة مع العدد و
المقام الثالث سموه الى ساطع العلم في الظاهر فصار به باط
الناظر ظاهر الظاهر وعب العتب عاب العيان وعيان العنان
عب العتب كما ان العرب سمى بالقبول هو العذب والعرب سمى بها
ها هو العتب -

ان الدين اهورا وعلمها

85 - ["] - 107, XVIII - «قال المحسن من نظر الى العمل» (12) «عمل له» (13) ومن ذلك
الى ما عمل له العمل (14) «خفف عن ربه العمل» (15)

86 - ["] - 109, XVIII - «ولولان النحر مجددا»
قال المحسن «معناه العدم في الوجود» في معنى هو موجود (16) «ماذا
حاص الحاص من كلامه طورك كنه» (17) «أند البديء في كلاما و مجددا»
«ساحنا» ما يقال معناه كنه من كلامه [و] ما لا يفهمه الكسرة
فه أسير إليه وأما تذكر للناس ما يسمعونهم (18) معاني اليهودية
من عليم و نواب وعيان و وعد و وعد على حسنت ما
يحبها (19) «فما الكمال من العائدة الكلام» (20) «اللائية» والاولياء -

المعجم (1) Baghi 40 (2) Baghi 14 (3) Baghi 14 (4) Baghi 14 (5) Baghi 14 (6) Baghi 14 (7) Baghi 14 (8) Baghi 14 (9) Baghi 14 (10) Baghi 14 (11) Baghi 14 (12) Baghi 14 (13) Baghi 14 (14) Baghi 14 (15) Baghi 14 (16) Baghi 14 (17) Baghi 14 (18) Baghi 14 (19) Baghi 14 (20) Baghi 14

لأصل الأعمال "عاشق" 8 - 10, 11 - 12, 13 - 14, 15 - 16, 17 - 18, 19 - 20, 21 - 22, 23 - 24, 25 - 26, 27 - 28, 29 - 30, 31 - 32, 33 - 34, 35 - 36, 37 - 38, 39 - 40, 41 - 42, 43 - 44, 45 - 46, 47 - 48, 49 - 50, 51 - 52, 53 - 54, 55 - 56, 57 - 58, 59 - 60, 61 - 62, 63 - 64, 65 - 66, 67 - 68, 69 - 70, 71 - 72, 73 - 74, 75 - 76, 77 - 78, 79 - 80, 81 - 82, 83 - 84, 85 - 86, 87 - 88, 89 - 90, 91 - 92, 93 - 94, 95 - 96, 97 - 98, 99 - 100, 101 - 102, 103 - 104, 105 - 106, 107 - 108, 109 - 110, 111 - 112, 113 - 114, 115 - 116, 117 - 118, 119 - 120, 121 - 122, 123 - 124, 125 - 126, 127 - 128, 129 - 130, 131 - 132, 133 - 134, 135 - 136, 137 - 138, 139 - 140, 141 - 142, 143 - 144, 145 - 146, 147 - 148, 149 - 150, 151 - 152, 153 - 154, 155 - 156, 157 - 158, 159 - 160, 161 - 162, 163 - 164, 165 - 166, 167 - 168, 169 - 170, 171 - 172, 173 - 174, 175 - 176, 177 - 178, 179 - 180, 181 - 182, 183 - 184, 185 - 186, 187 - 188, 189 - 190, 191 - 192, 193 - 194, 195 - 196, 197 - 198, 199 - 200, 201 - 202, 203 - 204, 205 - 206, 207 - 208, 209 - 210, 211 - 212, 213 - 214, 215 - 216, 217 - 218, 219 - 220, 221 - 222, 223 - 224, 225 - 226, 227 - 228, 229 - 230, 231 - 232, 233 - 234, 235 - 236, 237 - 238, 239 - 240, 241 - 242, 243 - 244, 245 - 246, 247 - 248, 249 - 250, 251 - 252, 253 - 254, 255 - 256, 257 - 258, 259 - 260, 261 - 262, 263 - 264, 265 - 266, 267 - 268, 269 - 270, 271 - 272, 273 - 274, 275 - 276, 277 - 278, 279 - 280, 281 - 282, 283 - 284, 285 - 286, 287 - 288, 289 - 290, 291 - 292, 293 - 294, 295 - 296, 297 - 298, 299 - 300, 301 - 302, 303 - 304, 305 - 306, 307 - 308, 309 - 310, 311 - 312, 313 - 314, 315 - 316, 317 - 318, 319 - 320, 321 - 322, 323 - 324, 325 - 326, 327 - 328, 329 - 330, 331 - 332, 333 - 334, 335 - 336, 337 - 338, 339 - 340, 341 - 342, 343 - 344, 345 - 346, 347 - 348, 349 - 350, 351 - 352, 353 - 354, 355 - 356, 357 - 358, 359 - 360, 361 - 362, 363 - 364, 365 - 366, 367 - 368, 369 - 370, 371 - 372, 373 - 374, 375 - 376, 377 - 378, 379 - 380, 381 - 382, 383 - 384, 385 - 386, 387 - 388, 389 - 390, 391 - 392, 393 - 394, 395 - 396, 397 - 398, 399 - 400, 401 - 402, 403 - 404, 405 - 406, 407 - 408, 409 - 410, 411 - 412, 413 - 414, 415 - 416, 417 - 418, 419 - 420, 421 - 422, 423 - 424, 425 - 426, 427 - 428, 429 - 430, 431 - 432, 433 - 434, 435 - 436, 437 - 438, 439 - 440, 441 - 442, 443 - 444, 445 - 446, 447 - 448, 449 - 450, 451 - 452, 453 - 454, 455 - 456, 457 - 458, 459 - 460, 461 - 462, 463 - 464, 465 - 466, 467 - 468, 469 - 470, 471 - 472, 473 - 474, 475 - 476, 477 - 478, 479 - 480, 481 - 482, 483 - 484, 485 - 486, 487 - 488, 489 - 490, 491 - 492, 493 - 494, 495 - 496, 497 - 498, 499 - 500, 501 - 502, 503 - 504, 505 - 506, 507 - 508, 509 - 510, 511 - 512, 513 - 514, 515 - 516, 517 - 518, 519 - 520, 521 - 522, 523 - 524, 525 - 526, 527 - 528, 529 - 530, 531 - 532, 533 - 534, 535 - 536, 537 - 538, 539 - 540, 541 - 542, 543 - 544, 545 - 546, 547 - 548, 549 - 550, 551 - 552, 553 - 554, 555 - 556, 557 - 558, 559 - 560, 561 - 562, 563 - 564, 565 - 566, 567 - 568, 569 - 570, 571 - 572, 573 - 574, 575 - 576, 577 - 578, 579 - 580, 581 - 582, 583 - 584, 585 - 586, 587 - 588, 589 - 590, 591 - 592, 593 - 594, 595 - 596, 597 - 598, 599 - 600, 601 - 602, 603 - 604, 605 - 606, 607 - 608, 609 - 610, 611 - 612, 613 - 614, 615 - 616, 617 - 618, 619 - 620, 621 - 622, 623 - 624, 625 - 626, 627 - 628, 629 - 630, 631 - 632, 633 - 634, 635 - 636, 637 - 638, 639 - 640, 641 - 642, 643 - 644, 645 - 646, 647 - 648, 649 - 650, 651 - 652, 653 - 654, 655 - 656, 657 - 658, 659 - 660, 661 - 662, 663 - 664, 665 - 666, 667 - 668, 669 - 670, 671 - 672, 673 - 674, 675 - 676, 677 - 678, 679 - 680, 681 - 682, 683 - 684, 685 - 686, 687 - 688, 689 - 690, 691 - 692, 693 - 694, 695 - 696, 697 - 698, 699 - 700, 701 - 702, 703 - 704, 705 - 706, 707 - 708, 709 - 710, 711 - 712, 713 - 714, 715 - 716, 717 - 718, 719 - 720, 721 - 722, 723 - 724, 725 - 726, 727 - 728, 729 - 730, 731 - 732, 733 - 734, 735 - 736, 737 - 738, 739 - 740, 741 - 742, 743 - 744, 745 - 746, 747 - 748, 749 - 750, 751 - 752, 753 - 754, 755 - 756, 757 - 758, 759 - 760, 761 - 762, 763 - 764, 765 - 766, 767 - 768, 769 - 770, 771 - 772, 773 - 774, 775 - 776, 777 - 778, 779 - 780, 781 - 782, 783 - 784, 785 - 786, 787 - 788, 789 - 790, 791 - 792, 793 - 794, 795 - 796, 797 - 798, 799 - 800, 801 - 802, 803 - 804, 805 - 806, 807 - 808, 809 - 810, 811 - 812, 813 - 814, 815 - 816, 817 - 818, 819 - 820, 821 - 822, 823 - 824, 825 - 826, 827 - 828, 829 - 830, 831 - 832, 833 - 834, 835 - 836, 837 - 838, 839 - 840, 841 - 842, 843 - 844, 845 - 846, 847 - 848, 849 - 850, 851 - 852, 853 - 854, 855 - 856, 857 - 858, 859 - 860, 861 - 862, 863 - 864, 865 - 866, 867 - 868, 869 - 870, 871 - 872, 873 - 874, 875 - 876, 877 - 878, 879 - 880, 881 - 882, 883 - 884, 885 - 886, 887 - 888, 889 - 890, 891 - 892, 893 - 894, 895 - 896, 897 - 898, 899 - 900, 901 - 902, 903 - 904, 905 - 906, 907 - 908, 909 - 910, 911 - 912, 913 - 914, 915 - 916, 917 - 918, 919 - 920, 921 - 922, 923 - 924, 925 - 926, 927 - 928, 929 - 930, 931 - 932, 933 - 934, 935 - 936, 937 - 938, 939 - 940, 941 - 942, 943 - 944, 945 - 946, 947 - 948, 949 - 950, 951 - 952, 953 - 954, 955 - 956, 957 - 958, 959 - 960, 961 - 962, 963 - 964, 965 - 966, 967 - 968, 969 - 970, 971 - 972, 973 - 974, 975 - 976, 977 - 978, 979 - 980, 981 - 982, 983 - 984, 985 - 986, 987 - 988, 989 - 990, 991 - 992, 993 - 994, 995 - 996, 997 - 998, 999 - 1000

86 - 87 - 88 - 89 - 90 - 91 - 92 - 93 - 94 - 95 - 96 - 97 - 98 - 99 - 100 - 101 - 102 - 103 - 104 - 105 - 106 - 107 - 108 - 109 - 110 - 111 - 112 - 113 - 114 - 115 - 116 - 117 - 118 - 119 - 120 - 121 - 122 - 123 - 124 - 125 - 126 - 127 - 128 - 129 - 130 - 131 - 132 - 133 - 134 - 135 - 136 - 137 - 138 - 139 - 140 - 141 - 142 - 143 - 144 - 145 - 146 - 147 - 148 - 149 - 150 - 151 - 152 - 153 - 154 - 155 - 156 - 157 - 158 - 159 - 160 - 161 - 162 - 163 - 164 - 165 - 166 - 167 - 168 - 169 - 170 - 171 - 172 - 173 - 174 - 175 - 176 - 177 - 178 - 179 - 180 - 181 - 182 - 183 - 184 - 185 - 186 - 187 - 188 - 189 - 190 - 191 - 192 - 193 - 194 - 195 - 196 - 197 - 198 - 199 - 200 - 201 - 202 - 203 - 204 - 205 - 206 - 207 - 208 - 209 - 210 - 211 - 212 - 213 - 214 - 215 - 216 - 217 - 218 - 219 - 220 - 221 - 222 - 223 - 224 - 225 - 226 - 227 - 228 - 229 - 230 - 231 - 232 - 233 - 234 - 235 - 236 - 237 - 238 - 239 - 240 - 241 - 242 - 243 - 244 - 245 - 246 - 247 - 248 - 249 - 250 - 251 - 252 - 253 - 254 - 255 - 256 - 257 - 258 - 259 - 260 - 261 - 262 - 263 - 264 - 265 - 266 - 267 - 268 - 269 - 270 - 271 - 272 - 273 - 274 - 275 - 276 - 277 - 278 - 279 - 280 - 281 - 282 - 283 - 284 - 285 - 286 - 287 - 288 - 289 - 290 - 291 - 292 - 293 - 294 - 295 - 296 - 297 - 298 - 299 - 300 - 301 - 302 - 303 - 304 - 305 - 306 - 307 - 308 - 309 - 310 - 311 - 312 - 313 - 314 - 315 - 316 - 317 - 318 - 319 - 320 - 321 - 322 - 323 - 324 - 325 - 326 - 327 - 328 - 329 - 330 - 331 - 332 - 333 - 334 - 335 - 336 - 337 - 338 - 339 - 340 - 341 - 342 - 343 - 344 - 345 - 346 - 347 - 348 - 349 - 350 - 351 - 352 - 353 - 354 - 355 - 356 - 357 - 358 - 359 - 360 - 361 - 362 - 363 - 364 - 365 - 366 - 367 - 368 - 369 - 370 - 371 - 372 - 373 - 374 - 375 - 376 - 377 - 378 - 379 - 380 - 381 - 382 - 383 - 384 - 385 - 386 - 387 - 388 - 389 - 390 - 391 - 392 - 393 - 394 - 395 - 396 - 397 - 398 - 399 - 400 - 401 - 402 - 403 - 404 - 405 - 406 - 407 - 408 - 409 - 410 - 411 - 412 - 413 - 414 - 415 - 416 - 417 - 418 - 419 - 420 - 421 - 422 - 423 - 424 - 425 - 426 - 427 - 428 - 429 - 430 - 431 - 432 - 433 - 434 - 435 - 436 - 437 - 438 - 439 - 440 - 441 - 442 - 443 - 444 - 445 - 446 - 447 - 448 - 449 - 450 - 451 - 452 - 453 - 454 - 455 - 456 - 457 - 458 - 459 - 460 - 461 - 462 - 463 - 464 - 465 - 466 - 467 - 468 - 469 - 470 - 471 - 472 - 473 - 474 - 475 - 476 - 477 - 478 - 479 - 480 - 481 - 482 - 483 - 484 - 485 - 486 - 487 - 488 - 489 - 490 - 491 - 492 - 493 - 494 - 495 - 496 - 497 - 498 - 499 - 500 - 501 - 502 - 503 - 504 - 505 - 506 - 507 - 508 - 509 - 510 - 511 - 512 - 513 - 514 - 515 - 516 - 517 - 518 - 519 - 520 - 521 - 522 - 523 - 524 - 525 - 526 - 527 - 528 - 529 - 530 - 531 - 532 - 533 - 534 - 535 - 536 - 537 - 538 - 539 - 540 - 541 - 542 - 543 - 544 - 545 - 546 - 547 - 548 - 549 - 550 - 551 - 552 - 553 - 554 - 555 - 556 - 557 - 558 - 559 - 560 - 561 - 562 - 563 - 564 - 565 - 566 - 567 - 568 - 569 - 570 - 571 - 572 - 573 - 574 - 575 - 576 - 577 - 578 - 579 - 580 - 581 - 582 - 583 - 584 - 585 - 586 - 587 - 588 - 589 - 590 - 591 - 592 - 593 - 594 - 595 - 596 - 597 - 598 - 599 - 600 - 601 - 602 - 603 - 604 - 605 - 606 - 607 - 608 - 609 - 610 - 611 - 612 - 613 - 614 - 615 - 616 - 617 - 618 - 619 - 620 - 621 - 622 - 623 - 624 - 625 - 626 - 627 - 628 - 629 - 630 - 631 - 632 - 633 - 634 - 635 - 636 - 637 - 638 - 639 - 640 - 641 - 642 - 643 - 644 - 645 - 646 - 647 - 648 - 649 - 650 - 651 - 652 - 653 - 654 - 655 - 656 - 657 - 658 - 659 - 660 - 661 - 662 - 663 - 664 - 665 - 666 - 667 - 668 - 669 - 670 - 671 - 672 - 673 - 674 - 675 - 676 - 677 - 678 - 679 - 680 - 681 - 682 - 683 - 684 - 685 - 686 - 687 - 688 - 689 - 690 - 691 - 692 - 693 - 694 - 695 - 696 - 697 - 698 - 699 - 700 - 701 - 702 - 703 - 704 - 705 - 706 - 707 - 708 - 709 - 710 - 711 - 712 - 713 - 714 - 715 - 716 - 717 - 718 - 719 - 720 - 721 - 722 - 723 - 724 - 725 - 726 - 727 - 728 - 729 - 730 - 731 - 732 - 733 - 734 - 735 - 736 - 737 - 738 - 739 - 740 - 741 - 742 - 743 - 744 - 745 - 746 - 747 - 748 - 749 - 750 - 751 - 752 - 753 - 754 - 755 - 756 - 757 - 758 - 759 - 760 - 761 - 762 - 763 - 764 - 765 - 766 - 767 - 768 - 769 - 770 - 771 - 772 - 773 - 774 - 775 - 776 - 777 - 778 - 779 - 780 - 781 - 782 - 783 - 784 - 785 - 786 - 787 - 788 - 789 - 790 - 791 - 792 - 793 - 794 - 795 - 796 - 797 - 798 - 799 - 800 - 801 - 802 - 803 - 804 - 805 - 806 - 807 - 808 - 809 - 810 - 811 - 812 - 813 - 814 - 815 - 816 - 817 - 818 - 819 - 820 - 821 - 822 - 823 - 824 - 825 - 826 - 827 - 828 - 829 - 830 - 831 - 832 - 833 - 834 - 835 - 836 - 837 - 838 - 839 - 840 - 841 - 842 - 843 - 844 - 845 - 846 - 847 - 848 - 849 - 850 - 851 - 852 - 853 - 854 - 855 - 856 - 857 - 858 - 859 - 860 - 861 - 862 - 863 - 864 - 865 - 866 - 867 - 868 - 869 - 870 - 871 - 872 - 873 - 874 - 875 - 876 - 877 - 878 - 879 - 880 - 881 - 882 - 883 - 884 - 885 - 886 - 887 - 888 - 889 - 890 - 891 - 892 - 893 - 894 - 895 - 896 - 897 - 898 - 899 - 900 - 901 - 902 - 903 - 904 - 905 - 906 - 907 - 908 - 909 - 910 - 911 - 912 - 913 - 914 - 915 - 916 - 917 - 918 - 919 - 920 - 921 - 922 - 923 - 924 - 925 - 926 - 927 - 928 - 929 - 930 - 931 - 932 - 933 - 934 - 935 - 936 - 937 - 938 - 939 - 940 - 941 - 942 - 943 - 944 - 945 - 946 - 947 - 948 - 949 - 950 - 951 - 952 - 953 - 954 - 955 - 956 - 957 - 958 - 959 - 960 - 961 - 962 - 963 - 964 - 965 - 966 - 967 - 968 - 969 - 970 - 971 - 972 - 973 - 974 - 975 - 976 - 977 - 978 - 979 - 980 - 981 - 982 - 983 - 984 - 985 - 986 - 987 - 988 - 989 - 990 - 991 - 992 - 993 - 994 - 995 - 996 - 997 - 998 - 999 - 1000

- 91 - [طه] - XX, 18 - « و ما لكُ بيمينكُ يا موسى »
 قال الحسين في قوله تعالى ، و ما لكُ بيمينكُ يا موسى «
 أَنَسَهُ بِالْقَبْرِ فقال له اَعُدْ اليه البطر فأَعَادَ البطر سَبْعَ مَرَّاتٍ
 أَنَّهُ عَصَى فقال «عَصَايَ» (19) فلَمَّا احَابَ بالحفصه أَنَّهُ عَصَا
 اَمَلَتْ عَلَيْهَا مَا خَالَهَا عَمَّ حَالَهَا فَأَعَصَرَهُ ذَلِكَ فَفَعَلَ اعْمَارَهَا لِلْأُمَةِ
 92 - [هـ] - (أشبهه) XX, 18 - «

قال الحسين عَدَّ موسى عَمَّ مَنَافِعَ الْعَصَا عَلَى رِثَةِ تَعَالَى وَ نُكُونُهُ
 إِلَيْهَا [و إِسْمَاعِيلَ بِهَا] (20) فقال تعالى لَهُ «الْيَقِهَا يَا مُوسَى» (20) لِي
 الْيَقِ مَا يَفْعَلُكَ الْمَكُونُ إِلَى مَنَافِعِهَا وَ فَلَهَا حَتَّى لَسَرُوا (21) الْأَسْبَاطَ
 بِهَا فَأَوْحَسَتْ مِنْهَا حَمِيَّةً فَقَالَ حَبِطَ مَطْعُهُ عَنْهَا بِالْفِرَارِ (22) (23)
 ، حُذِّهَا وَلَا تَحْفَ (22) وَ رَاجِعِ الْبَا -

- 93 - [هـ] - XX, 26 - « رَتَّ اسْرَجَ لِي صَدْرِي »
 قال الحسين لَمَّا اِنَّمَا اَللهُ الْحَقُّ [أَرَأَيْتَ] (24) عَنْهُ النُّوْفُ وَ سَاءَ (اللَّهُ) الْيَقِ
 اَللهُ ، وَلَمْ يَفْعَلْ عَلَيْهِ نَافِيَةً بِمَا يَمْنَعُ (25) أَقَامَ مَقَامَ الْمَوَاحِيهِ [وَالْمَحَاطَةِ] (26)
 وَ اَطْلَفَ مَصْطَبَعَهُ لِلسَّابِغِ (27) نَظَرَ إِلَى الْيَقِ الْأَسْوَالِ ، «مَسْأَلٌ مَلِكُهُ»
 سَرَجٌ صَدْرِي [لَسَجَ لِمَقَامِ] الْمَوَاحِيهِ وَ الْمَحَاطَةِ ، ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الْيَقِ الْأَسْوَالِ
 لَهُ ، «مَادَا هُوَ سَرَجٌ أَشْبَهَ مَسْأَلٌ ذَلِكَ عَلَى الْيَقِ لَسَجِي» ، سَأَلَهُ إِلَى
 اَرَجَعَ الْمَقَامَ وَ هُوَ الْحَقُّ إِلَى اَللهِ تَعَالَى بِاللَّهِ ، لِعَلِّهِ نَافَةٌ مَوْ وَصَلُ

- 92 (1) K ga

- 92 - صه Baql⁶ - صها K ga - (3) Azk - (2) Baql⁶ - (1) add Baql⁶ KB f° 232^a - 92 -
 - 93 - (الله تعالى) Azk - (2) Baql⁶ KB f° 232^a - (1) K ga - 93 -
 (cf mfr n° 47 - (2) - (3) Azk K ga - Baql⁶ - صه Baql⁶ - (4) add Baql⁶ -
 - لفتح مقام Azk - Baql⁶ - (5) K ga - (6) ما اصطبه K ga - (5) Azk -

عالي و لقد خلعا الاسنان من سلاله من طيب [ثم جعلناه
نطقه في قرار مكس] ⁽⁶⁾ الى قوله تعالى «صلى الله احسن»

المحالفين « (15, XXIII)

- 101 - [المؤسس] - [لغة] 42, XXIII -

[و قال الحسن] ⁽¹⁾ خلق الله تعالى الخلق فاعدهلهم على اربع اصول
الرُّبُح الاعلى الاكهنه ، و الرُّبُح الناي ⁽²⁾ الرُّبُح ، و الرُّبُح النال ⁽³⁾
الرُّبُح ، نبت منها [الدرس] ⁽⁴⁾ و المستن و العلم و المعرفه و
[المهم و العظمه] ⁽⁵⁾ و الفراسه و الإدراي و البصر و لغات الكلام
و الرُّبُح الرابع المحركه ⁽⁶⁾ و السكون ، لذلك خلعه و سواه -

- 102 - [] - [] 14, XXIII - « ثم اسماه خلقاً آخر »

قال الحسن ⁽¹⁾ فطر الاسماء بقدرته و دثرها لطيف صنيعه ، فاداء
آدم عم كما ساء لها ساء ، و امرهم منه دثره على النعب الذي
وصف من مصعبه و علفه ، و ذائع خليفه ، اوجت لنفسه عدد

حليفه ⁽²⁾ اسمه « الخالف » و عند صنيعه « الصانع » و لم يحدوا
له اسماً ، بل كان موضوعاً بالقدرة على انذك الخلف حكماً اداهم ⁽³⁾
اظهر اسمه « الخالف » الخلف ⁽⁴⁾ و ائزله لهم ، و كان هذا الاسم مكتوباً
لديه مدعوه ⁽⁵⁾ به في ازلته بحيث بذلك نفسه ⁽⁶⁾ و دما نفسه به
فالحج جمعاً عن إدراي و ضمناً قدره عاصرون ، و كل ما وضعه الله ⁽⁷⁾

100 - add Baqla - (1)

101 - (1) id Baqla - (2) Baqla - (3) فاعدهلها - (4) Baqla KB f 252 - (5) add Baqla - (6) id Baqla

المطعمه - Azk - العظمه - Kgi - Baqla - (6) المعنى - Baqla - الفرس - Azk - Kgi - (5)

حطاب - Azk - Kgi - (4)

اسم Baqla - (3) خلعه - Azk, Kgi - Baqla - (2) في قوله تعالى «صلى الله احسن» - (1) Baqla KB f 252 - (4)

اسم Baqla - (3) لخصه - (4) Baqla - (5) اداهها - Baqla - (6) Baqla - (7) Baqla - (8)

فالحج جمعاً عن إدراي و ضمناً قدره عاصرون ، و كل ما وضعه الله ⁽⁷⁾ - (8) Azk - Baqla - (9) مدعوه - (10) Kgi - (11) Baqla - (12)

صم - Baqla - Azk - (11)

- عالي به نفسه مهوله وهو اعتر [و اغلا] و اسل⁽¹²⁾ اظهر الخلف
من يعوي ما نطمعوه و ليس بهم و مبارك الله احسن الخالقين
[المؤمنين] - XXIII, 15 - " ثم انكم بعد ذلك لتؤمنون " - 103 -
قال الحسن ملك الموت [عمر]⁽¹³⁾ موكل نارواح بن آدم و ملك القضاء
موكل نارواح الهائم و موت العلاء هو لقاءهم إلا أنه إسنار
عن الإتيار و موت⁽¹⁴⁾ المطيعين المعصية اذا عري من عصي⁽¹⁵⁾ -
["] - XXIII, 15 - " ما اتحد الله من وكد " - 104 -
قال الحسن الصديقه صبيحة م مزل ما لا ليس بها لآل الصديقه
ناني اصدادها على الآل و هي مبعه عن دكر⁽¹⁶⁾ معاصها
ملك سمى مع اصدادها [و] ما لا ليس بها -
[التور] - XXIV, 26 - " الحنينا " - 105 -
قال الحسن الحبيب الباطن الى المحائب يعنى الظهار -
["] - XXIV, 31 - " و لا يذنب ربهته إلا ما ظهر منها " - 106 -
قال الحسن ربه الدنيا و ما فيها بالنسيان و العله و الأول و
السورة و النفس و العدو و اساء ذلك مهت ربه الدنيا ملا
" يدب " و لا يجمعين سيئه من هذه الاحوال إلا ما ظهر منها على
العقله -

- 102 - (12) - my Baq¹⁴ -

- مصاه Baq¹⁴ - Azk¹⁵ - (13) Azk¹⁵ = Azk¹⁵ = (14) Azk¹⁵ - 103 -

Baq¹⁴ - Azk¹⁵ - 104 - (15) Azk¹⁵ - 105 - K 91 -

105 - K 91 -

06 - K 91 -

- السهيل و الحبيب و الكسر⁽³⁾ فاذا انتهت سبيء من هذه
 الانوار وعلت على النور الأحمر فأدخلة⁽⁴⁾ في سلطانه و اذا سك
 عاد سلطان ذلك النور أو نور واتم صبا كان فاذا انتهت حصصا
 صار «نهرا على نوري» يهدي الله الى نور من سماء» -
- 110 - [النور] - XXIV, 37 - « يخافون يوما تعلت فيه القلوب و الاصد
 قال الحسين حلف الله تعالى العلوب و الابصار على العلب
 ثم جعل عليها اعطى م سورا و اكته و افعلا فيهلك
 السنود بالانوار و يرفع المحب بالادكار و يفتح الافعال بالقرن
 - [] - XXIV, 37 -
- 111 - قال الحسين اذا علمت انه مقلب العلوب و الابصار فليكن
 سلكه في النظر الى افعاله فيك و نوري الحلا و العمل -
- 112 - [] - XXIV, 52 - « و ان يطعوني يهدوا »
 قال الحسين طاعه الرسول عم فيها صلاح الكل و هي
 المواظبة على الاوامير و الفرائض و الاسباء عم يحملون
 في الفرائض و المؤمنون يعملون في الفصائل و الصديقون⁽¹⁾
 في ترك النهي و العارفة يعملون في سبيل كل شيء غير
 الله تعالى -

- فو ك g) m. 4 - (4) - Bq. 4 - m. 9 - Azh. - (3) - 109 -

- 110 - Azh. K g) - Bq. 4 - KB f. 267 - q. n° 150 -

- 111 - Azh. - K g) - Bq. 4 - KB f. 267 -

- 112 - يعاصرون ك g) 17 - 112 -

نَظَرْتُ إِلَى مَا مَلَكَ لِنَفْسِي صَرًّا وَلَا مَعْرًا⁽¹⁾ [نَحْسَ مَا لَكَ صَرًّا وَلَا مَعْرًا]⁽²⁾
مَعْدُ صُفْرِ الْآلِهَةِ إِلَى عَمْرٍ مَسْحُومًا -
[العرفان] - XXV, 22 - « وَجَعَلْنَا بَعْضَ لَبِيبٍ فِيهِ »
قَالَ الْحَسَنُ الْمِجَنِّي⁽³⁾ لِخَوَاصِّ أَوْلِيَانِهِ وَالْعَمَةِ لِعَامَّةِ النَّاسِ
« وَجَعَلْنَا بَعْضَهُ » -

[« »] - XXV, 22 - « وَ لَاب رَيْكَ بَصِيرًا »
قَالَ الْحَسَنُ كَسَى كُلَّ شَيْءٍ كُتُوبَهُ فَابْنُهُ لَا يَكْفِيهِ مِنْهَا إِلَّا مَا عَصَمَهُ
اللَّهُ [تعالى] وَهُوَ يُضْطَرُّ فِي الْأَحْوَالِ لَا إِحْصَارِي الْبُلْدِ بِالْأَسْوَاقِ
[وَالْأَعْرَافِ]⁽⁴⁾ -

[« »] - XXV, 60 - « مَا شِئْتُ بِمِ حَسْبِي »
قَالَ الْحَسَنُ هُمْ أَدَبُ أَمَانَتِهِمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْبِلَادِ آدِلُهُ⁽¹⁾ لِلْعِبَادِ
مِنْهُمْ مَا يَدُلُّ عَلَى [آداب] سُلِّ الْحَقِّ [وَمَا يَدُلُّ عَلَى سَائِغِ
الْآدَابِ]⁽²⁾ مِنْهُمْ مَا يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّ وَهُوَ الدَّلِيلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ
لَا أَنَّ الْكُلَّ مَصْحُوحٌ إِلَهُ وَهُوَ مُشْتَعَبٌ عَنْهُمْ بَرَحْمُوسُ إِلَهُ
فِي السُّؤَالِ « وَلَا تَسْأَلْهُ هُوَ أَحَدًا » كَالْمُحْضَرِّمْ وَنُظَرَّاتُهُ⁽³⁾ لِلَّهِ
أَبَى الْعِلْمِ اللَّذِي -

[الْإِسْمُ] - XXVII, 29 - « قَالِبَ تَائِبًا الْمَلَأَ اللَّهُ إِلَهِي إِلَى كِتَابِ كَرِيمٍ »
قَالَ الْحَسَنُ عَوْلَ بِسْمِ اللَّهِ «⁽⁴⁾ -

- Azh ms K 91, 25 - (5) - K 91, 25 - (4) - Azh - (3) - 114 -

- (2) - الحجة - Azh - K 91 - (1) - 115 -

- (1) odd Baql^h - f° 269 - KB Baql^h - K 91 - 116 -

- [الاعراب] - id - (3) - f° 271 - KB Baql^h - K 91 - (2) - (1) - Azh - (1) - 117 -

- 118 - var smk supra, n° 1 - idm text 25 = text Azh K 91, Baql^h KB f° 270, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000

- 119 - [الميل] - XXVII, 60 - « مَلَّ الْحَيُّ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ »
 قال الحبيب ما مِ يَحْمِي⁽¹⁾، إِلَّا الْحَيُّ أَفْضَلُ مِنْهَا⁽²⁾، وَالْحَامِدُ⁽³⁾
 الَّذِي عَمَّ⁽⁴⁾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ [عَرَّ عَلَّ⁽⁵⁾] وَالْحَامِدُ الْعَدَدُ وَالْحَيُّ⁽⁶⁾
 حَالُهُ⁽⁷⁾، الَّذِي فَوَّضَ بِالْمَرْدِ⁽⁸⁾ -
- 120 - [الفصص] - XXVIII, 24 - « فَسَمَى لَهُمَا يَاقِينَ وَيَاقِينَ إِلَى الْفَلِّ »
 قال الحبيب رَبِّي يَا فَصَّصْنِي بِهِ مِنْ عِلْمِ الْعَبِيدِ فَعِيداً⁽¹⁾ إِلَى أَنْ
 مَرَرْتُ⁽²⁾ إِلَى عَمِ الْعَقِيبِ وَ حَقَّةَ -
- 121 - [] - XXVIII, 46 - « وَمَا كُنْتُ بِحَابِ الطُّورِ »⁽³⁾
 قال الحبيب ي هَذِهِ آيَةُ حَلَاظٍ مِنْهُوَ الْعَذْرُوبِي عَمِ الْعِلْمِ⁽⁴⁾
- 122 - [] - XXVIII, 73 - « وَمَا رَحِمَهُ جَعَلَ لِمِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ »
 قال الحبيب مِ مَصُورٍ⁽¹⁾ [حَقَطَ نَعَاسُكَ وَأَرْفَاكَ وَسَامَاكَ⁽²⁾]
 وَمَا هُوَ نَكْ وَمَا ابْنُ فِهْ⁽³⁾ [مَهْ⁽⁴⁾ عَرَفَ مِ ابْنِ حَلَّةَ عَرَفَ⁽⁵⁾]
 ابْنِ دَهْ⁽⁶⁾ وَمِ عِلْمَ مَا نَصَحَ عِلْمَ مَا نَصَحَ بِهِ⁽⁷⁾ وَمِ عِلْمَ⁽⁸⁾
 مَا نَصَحَ بِهِ عِلْمَ مَا يُرَا⁽⁹⁾ مِهْ⁽¹⁰⁾ وَمِ عِلْمَ مَا يَرَادُ مِهْ⁽¹¹⁾ عِلْمَ مَا لَهُ⁽¹²⁾
 وَمِنْ عِلْمَ مَا لَهُ عِلْمَ مَا عَلَيْهِ⁽¹³⁾ وَمِ عِلْمَ مَا عَلَيْهِ عِلْمَ مَا مِهْ⁽¹⁴⁾
 مَهْ⁽¹⁵⁾ لَمْ نَعْلَمْ مِ ابْنِ ابْنِ⁽¹⁶⁾ وَابْنِ هُوَ وَكَيْفَ هُوَ وَلَيْسَ هُوَ
 [وَيَمَّا هُوَ⁽¹⁷⁾ مَا هُوَ⁽¹⁸⁾ وَالْأَبْنِ هُوَ⁽¹⁹⁾ هَذَا لَمْ يَمْنَنْ⁽²⁰⁾ لَا نَعْلَمْ
 وَ (أ) نَعْلَمْ أَنَّهُ لَا يَعْلَمْ وَ نَطَّ أَنَّهُ يَعْلَمْ⁽²¹⁾ [أَهْلُ أَرْفَانِهِ⁽²²⁾ وَ رَكْ⁽²³⁾
 مَا نَدْرِكُ⁽²⁴⁾ اللَّهُ تَعَالَى اللَّهُ يَهْدِي سَبِيلَ دَوْمِ رَحِمِهِ جَعَلَ لِمِ⁽²⁵⁾]

119 - (1) Baql KB f 281^a - نسخة (2) Baql KB, f 510^a - (3) Baql KB (4) Baql KB f 286^a - (5) Baql KB f 286^a - (6) Baql KB f 286^a - (7) Baql KB f 286^a - (8) Baql KB f 286^a - (9) Baql KB f 286^a - (10) Baql KB f 286^a - (11) Baql KB f 286^a - (12) Baql KB f 286^a - (13) Baql KB f 286^a - (14) Baql KB f 286^a - (15) Baql KB f 286^a - (16) Baql KB f 286^a - (17) Baql KB f 286^a - (18) Baql KB f 286^a - (19) Baql KB f 286^a - (20) Baql KB f 286^a - (21) Baql KB f 286^a - (22) Baql KB f 286^a - (23) Baql KB f 286^a - (24) Baql KB f 286^a - (25) Baql KB f 286^a

120 - (1) Baql KB f 281^a - نسخة (2) Baql KB, f 510^a - (3) Baql KB (4) Baql KB f 286^a - (5) Baql KB f 286^a - (6) Baql KB f 286^a - (7) Baql KB f 286^a - (8) Baql KB f 286^a - (9) Baql KB f 286^a - (10) Baql KB f 286^a - (11) Baql KB f 286^a - (12) Baql KB f 286^a - (13) Baql KB f 286^a - (14) Baql KB f 286^a - (15) Baql KB f 286^a - (16) Baql KB f 286^a - (17) Baql KB f 286^a - (18) Baql KB f 286^a - (19) Baql KB f 286^a - (20) Baql KB f 286^a - (21) Baql KB f 286^a - (22) Baql KB f 286^a - (23) Baql KB f 286^a - (24) Baql KB f 286^a - (25) Baql KB f 286^a

121 - (1) Baql KB f 281^a - نسخة (2) Baql KB, f 510^a - (3) Baql KB (4) Baql KB f 286^a - (5) Baql KB f 286^a - (6) Baql KB f 286^a - (7) Baql KB f 286^a - (8) Baql KB f 286^a - (9) Baql KB f 286^a - (10) Baql KB f 286^a - (11) Baql KB f 286^a - (12) Baql KB f 286^a - (13) Baql KB f 286^a - (14) Baql KB f 286^a - (15) Baql KB f 286^a - (16) Baql KB f 286^a - (17) Baql KB f 286^a - (18) Baql KB f 286^a - (19) Baql KB f 286^a - (20) Baql KB f 286^a - (21) Baql KB f 286^a - (22) Baql KB f 286^a - (23) Baql KB f 286^a - (24) Baql KB f 286^a - (25) Baql KB f 286^a

122 - (1) Baql KB f 281^a - نسخة (2) Baql KB, f 510^a - (3) Baql KB (4) Baql KB f 286^a - (5) Baql KB f 286^a - (6) Baql KB f 286^a - (7) Baql KB f 286^a - (8) Baql KB f 286^a - (9) Baql KB f 286^a - (10) Baql KB f 286^a - (11) Baql KB f 286^a - (12) Baql KB f 286^a - (13) Baql KB f 286^a - (14) Baql KB f 286^a - (15) Baql KB f 286^a - (16) Baql KB f 286^a - (17) Baql KB f 286^a - (18) Baql KB f 286^a - (19) Baql KB f 286^a - (20) Baql KB f 286^a - (21) Baql KB f 286^a - (22) Baql KB f 286^a - (23) Baql KB f 286^a - (24) Baql KB f 286^a - (25) Baql KB f 286^a

127. - [السجدة] - XXXII, 16 - « يَذُوبُ رِزْقُهُمْ حَوْثًا وَطَعًا »

قال المحسب خوف الانبياء و الاولياء و ارباب المعارف
خوف التشليط و خوف الملائكة خوف ملك الحق و خوف
العامه خوف نكس النفس -

128 - [الاحزاب] - XXXIII, 23 - « يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا »

قال المحسب ر رجال صدقوا الله ما عاهدوا و هووا سرى
الصادق ارادته لإرادة الله تعالى و احسان الله تعالى و
صحب الله تعالى و بدر الله تعالى رى من قلبه و نفسه
و جميع حوارجه انه لا يريد إلا بإرادة الله تعالى - صح
له ذلك قوله تعالى ر رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه -

129 - [] - XXXIII, 35 - « إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ »

قال المحسب الصادق الظاهر له القدرة - نزل عدد رته
يطهره من لوري و نسفه سراً طهوراً « (LXXVI, 21) أولئك
الافوا الذين لا يحتاجون الى سراج و طعام ولا يهونون -

130 - [] - XXXIII, 72 - « إِنَّ عَصَا الْأَمَانَةِ »

[قال فارس عن المحسب في هذه الآية] قال عَصَا الْأَمَانَةِ
على الخلائق و الجهاد - فاسقوا و هربوا و طموا ان

- 127 - Azk - meq K 91 -

- 128 - id -

- 129 - Azk , K 91

- 130 - [meq K 91] - (4)

الامانه نحل بالعوس ' وكسب لآذم [تم] ان سئل
الامانيه بالعلب لا بالعوس ' فقال انا اعلمها (3)
ما بال قلب موصع بطن الحق واطلاع ' فاد اطاها (4) ذلك
بطن حمل الامانه ' فان الامانه حذب ' واطلاع الحق
و تحلله لم يطعها الحبال (5) واطاعها الطول

- 131 - [الاسرار] - (1) (2) (3) (4) (5) XXXII, 72

واسند فارس (على امره) (1)
حمل القلب ما لا يحل الذن ' والقلب يحل ما (2)
يا لسي كنت آذي من بلود بكم ' عسا لا تطركم ام لسي آذت
- 132 - [الملائكة] - XXXV, 14 - ' يا ايها الناس اسم القراء -

قال الحسن علي مقدار إيمان العبد الى الله [على] يكون
عناقه بالله ' وكلما اراد إيماناً اراداً عسى (3)

- 133 - [] - XXXV, 29 - ' ثم أقرتاً الكتاب الديب اصطفا -

قال الحسن الطاطم الباهي مع حاله ' والمقصود الغاي بحاله ' (1)
السابق المسفر في هذه حاله -

- 134 - [نسي] - XXXVI, 10 - ' انما تدير من آتبع الذكر ' (1)

قال الحسن اسرف منار الدار من نسي ذكره في مشاهد
مذكورة (2) و حقيق اوفاته عن رجوع (3) الى ربه الذكر -

- اطلع اصنام - او ك - Azk - (1) - اصلها - Baqat - Azk - (2) - 300° MS f 540° - Baqat KB q 300° MS f 540° - (3) - 130 -

- سادها - Azk - Baqat - او ك - (2) - حملت بالعلب - Baqat KB f 300° MS f 540° - او ك - (3) - 132 -

- ضا - Azk - K 94 - (2) - Baqat KB f 302° MS f 542° - او ك - (3) - 132 -

- المستعز - Baqat KB f 303° MS f 543° - او ك - (3) - 133 -

- من الرجوع - Baqat - Azk - (2) - المذكور - Baqat KB f 304° MS f 544° - او ك - (3) - 134 -

135 - [نَسَبَ] - XXXVI, 21 - « وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي »

قال الحسبي كل طيب يسئل النوايا عن خُصْمِهِ الْأَمْرِ فهو
أَجِدُّ، وليس يَعْبُدُ، وَأَمَّا جَعَلَ عَلَى الْأَمْرِ عَيْنُ الْقَوِي
وَمَا أَحَدٌ عَظِيمٌ خُصْمُهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا لَنَقَبٍ إِلَى الْوَبِ -

136 - [] - XXXVI, 55 - « إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْعِزَّةِ »

قال الحسبي إِنَّ الْحَقَّ [حَلَّ حَلَالَهُ] ^(١) طَعَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ بِحَلَّتِهِ عَنْ
الْإِبْدَادِ بِالْجَنَّةِ لِأَنَّهُ [بِإِلَهِ] أَصْلَاهُمْ يَكْتَلِبُهُ عَنْهَا [لَا تَلَا] تَدْوِمُ
لَهُمْ ^(٢) اللَذَّةَ مِمَّنْ هُمْ الْمَلَكُ فَرَحُّهُمْ إِلَى آيَاتِهِمْ بَعْدَ بَلَّتِ الْحَقِّ
تَعَالَى لَهُمْ دَوْرٌ ^(٣) اللَذَّةَ عَلَيْهِمْ، وَالْحَقُّ تَعَالَى لَا تُلْدُ نَهْ -

137 - [] - XXXVI, 82 - « أَمَّا أَتَمْرًا لَيْسَ إِذَا أَرَادَ »

قال الحسبي أبدى المالكيات كلها بقوله « كُنْ » اهاتُ لَهَا وَ
بُضْعِيًّا، لِنَعْرِى السُّلَى اهاتُهَا، فَلَا رُكْبُوا إِلَيْهَا وَ رُجْعُورِ
[وَمُسْتَهْمًا] ^(١) فَاَسْعَلُ الْحَلْفَ بِرَبِّهِ الْكُوبَ مَرْكُومٍ مَعْتَمِدٌ وَ أَحْمَارُ
مِنْ حَوَاطِيهِ مَحْصُومًا اعْتَمَدُ مِنْ رَأَى الْكُوبِ مَحْيَايَاهُمْ نَهْ
فَلَمْ يَسْعَلِ لِلْعِلَلِ عَلَيْهِمْ سِلَاقٌ، وَلَا لِلْأَتَارِ مِنْهُمْ طَرَبَا -

138 - [الصَّامَاتِ] - XXXVII, 106 - « إِنَّ هَذَا لَهَوُ الْبَلَاءِ الْمُسَبِّ »

قال الحسبي الْبَلَاءُ بِاللَّهِ ^(١) تَعَالَى، وَالْعَاقِبَةُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى،

وَالْأَمْرُ عَمْرُ ^(٢) اللَّهُ تَعَالَى وَالنَّهْيُ إِذْلَالُهُ -

- 135 - Azh -

- 136 - (١) Azh - (٢) Azh - (٣) Azh - (٤) Azh - (٥) Azh - (٦) Azh - (٧) Azh - (٨) Azh - (٩) Azh - (١٠) Azh - (١١) Azh - (١٢) Azh - (١٣) Azh - (١٤) Azh - (١٥) Azh - (١٦) Azh - (١٧) Azh - (١٨) Azh - (١٩) Azh - (٢٠) Azh - (٢١) Azh - (٢٢) Azh - (٢٣) Azh - (٢٤) Azh - (٢٥) Azh - (٢٦) Azh - (٢٧) Azh - (٢٨) Azh - (٢٩) Azh - (٣٠) Azh - (٣١) Azh - (٣٢) Azh - (٣٣) Azh - (٣٤) Azh - (٣٥) Azh - (٣٦) Azh - (٣٧) Azh - (٣٨) Azh - (٣٩) Azh - (٤٠) Azh - (٤١) Azh - (٤٢) Azh - (٤٣) Azh - (٤٤) Azh - (٤٥) Azh - (٤٦) Azh - (٤٧) Azh - (٤٨) Azh - (٤٩) Azh - (٥٠) Azh - (٥١) Azh - (٥٢) Azh - (٥٣) Azh - (٥٤) Azh - (٥٥) Azh - (٥٦) Azh - (٥٧) Azh - (٥٨) Azh - (٥٩) Azh - (٦٠) Azh - (٦١) Azh - (٦٢) Azh - (٦٣) Azh - (٦٤) Azh - (٦٥) Azh - (٦٦) Azh - (٦٧) Azh - (٦٨) Azh - (٦٩) Azh - (٧٠) Azh - (٧١) Azh - (٧٢) Azh - (٧٣) Azh - (٧٤) Azh - (٧٥) Azh - (٧٦) Azh - (٧٧) Azh - (٧٨) Azh - (٧٩) Azh - (٨٠) Azh - (٨١) Azh - (٨٢) Azh - (٨٣) Azh - (٨٤) Azh - (٨٥) Azh - (٨٦) Azh - (٨٧) Azh - (٨٨) Azh - (٨٩) Azh - (٩٠) Azh - (٩١) Azh - (٩٢) Azh - (٩٣) Azh - (٩٤) Azh - (٩٥) Azh - (٩٦) Azh - (٩٧) Azh - (٩٨) Azh - (٩٩) Azh - (١٠٠) Azh -

- 137 - (١) Azh - (٢) Azh - (٣) Azh - (٤) Azh - (٥) Azh - (٦) Azh - (٧) Azh - (٨) Azh - (٩) Azh - (١٠) Azh - (١١) Azh - (١٢) Azh - (١٣) Azh - (١٤) Azh - (١٥) Azh - (١٦) Azh - (١٧) Azh - (١٨) Azh - (١٩) Azh - (٢٠) Azh - (٢١) Azh - (٢٢) Azh - (٢٣) Azh - (٢٤) Azh - (٢٥) Azh - (٢٦) Azh - (٢٧) Azh - (٢٨) Azh - (٢٩) Azh - (٣٠) Azh - (٣١) Azh - (٣٢) Azh - (٣٣) Azh - (٣٤) Azh - (٣٥) Azh - (٣٦) Azh - (٣٧) Azh - (٣٨) Azh - (٣٩) Azh - (٤٠) Azh - (٤١) Azh - (٤٢) Azh - (٤٣) Azh - (٤٤) Azh - (٤٥) Azh - (٤٦) Azh - (٤٧) Azh - (٤٨) Azh - (٤٩) Azh - (٥٠) Azh - (٥١) Azh - (٥٢) Azh - (٥٣) Azh - (٥٤) Azh - (٥٥) Azh - (٥٦) Azh - (٥٧) Azh - (٥٨) Azh - (٥٩) Azh - (٦٠) Azh - (٦١) Azh - (٦٢) Azh - (٦٣) Azh - (٦٤) Azh - (٦٥) Azh - (٦٦) Azh - (٦٧) Azh - (٦٨) Azh - (٦٩) Azh - (٧٠) Azh - (٧١) Azh - (٧٢) Azh - (٧٣) Azh - (٧٤) Azh - (٧٥) Azh - (٧٦) Azh - (٧٧) Azh - (٧٨) Azh - (٧٩) Azh - (٨٠) Azh - (٨١) Azh - (٨٢) Azh - (٨٣) Azh - (٨٤) Azh - (٨٥) Azh - (٨٦) Azh - (٨٧) Azh - (٨٨) Azh - (٨٩) Azh - (٩٠) Azh - (٩١) Azh - (٩٢) Azh - (٩٣) Azh - (٩٤) Azh - (٩٥) Azh - (٩٦) Azh - (٩٧) Azh - (٩٨) Azh - (٩٩) Azh - (١٠٠) Azh -

- 138 - (١) Azh - (٢) Azh - (٣) Azh - (٤) Azh - (٥) Azh - (٦) Azh - (٧) Azh - (٨) Azh - (٩) Azh - (١٠) Azh - (١١) Azh - (١٢) Azh - (١٣) Azh - (١٤) Azh - (١٥) Azh - (١٦) Azh - (١٧) Azh - (١٨) Azh - (١٩) Azh - (٢٠) Azh - (٢١) Azh - (٢٢) Azh - (٢٣) Azh - (٢٤) Azh - (٢٥) Azh - (٢٦) Azh - (٢٧) Azh - (٢٨) Azh - (٢٩) Azh - (٣٠) Azh - (٣١) Azh - (٣٢) Azh - (٣٣) Azh - (٣٤) Azh - (٣٥) Azh - (٣٦) Azh - (٣٧) Azh - (٣٨) Azh - (٣٩) Azh - (٤٠) Azh - (٤١) Azh - (٤٢) Azh - (٤٣) Azh - (٤٤) Azh - (٤٥) Azh - (٤٦) Azh - (٤٧) Azh - (٤٨) Azh - (٤٩) Azh - (٥٠) Azh - (٥١) Azh - (٥٢) Azh - (٥٣) Azh - (٥٤) Azh - (٥٥) Azh - (٥٦) Azh - (٥٧) Azh - (٥٨) Azh - (٥٩) Azh - (٦٠) Azh - (٦١) Azh - (٦٢) Azh - (٦٣) Azh - (٦٤) Azh - (٦٥) Azh - (٦٦) Azh - (٦٧) Azh - (٦٨) Azh - (٦٩) Azh - (٧٠) Azh - (٧١) Azh - (٧٢) Azh - (٧٣) Azh - (٧٤) Azh - (٧٥) Azh - (٧٦) Azh - (٧٧) Azh - (٧٨) Azh - (٧٩) Azh - (٨٠) Azh - (٨١) Azh - (٨٢) Azh - (٨٣) Azh - (٨٤) Azh - (٨٥) Azh - (٨٦) Azh - (٨٧) Azh - (٨٨) Azh - (٨٩) Azh - (٩٠) Azh - (٩١) Azh - (٩٢) Azh - (٩٣) Azh - (٩٤) Azh - (٩٥) Azh - (٩٦) Azh - (٩٧) Azh - (٩٨) Azh - (٩٩) Azh - (١٠٠) Azh -

139 - [الرصر] - XXXIX, 23 - « قَوْلُكَ لِلْعَالَمِ وَلَوْحِهِمْ مِنْ جِزْرِ اللَّهِ »

قال الحسيني «صورة القلب بالهمز» اسد من «صورة» لقلب
النسب، و «السدة» لأن «ال» بالهمزة تسكن⁽¹⁾ و «السدة» بذكر -

140 - ["] - (تاسد) XXXIX, 23 -

واسد (في معناه) (2)

«كَتُبْتُ فِي نَحْوِ الْهَوَى كَطَلْرُ» «أَذْرَكُنِي عَقْوَنِي لَطَلْرُ»

141 - ["] - (تاسد) XXXIX, 23 -

«وَقَالَ مَا كُنْتُ بِشَيْءٍ مِمَّا أَمَّا حَقُّ الْعِلْمِ لَدَدًا شَعُوبُ نَصْصِغِ
الْعُمُرُ [و «صورة القلب» و «نعت الهمز»] في الدنيا -

142 - ["] - (تاسد) XXXIX, 23 -

«وَقَالَ عُقْوَنُ الْقَلْبِ الرَّتُّ وَالْعُسُوفُ وَالْعَمَى -

143 - ["] - XXXIX, 35 - « وَ أَسْتَوَا إِلَى رَبِّكُم »

قال الحسيني «الإيالة حَاتٍ مِنْ قِلِّ الْمَعْرُوفَةِ» و «احسب المحاف
إِيَالَهُ» إلى الله [تعالى] و «رُفْعًا» الله احسبهم به «مَعْرُوفَةً» -

144 - ["] - XXXIX, 63 - « اللَّهُ حَالِي كُلِّ شَيْءٍ »

قال الحسيني «كُلِّ شَيْءٍ» أراد الله [تعالى] «لَهُ» الإيالة والدليل
آيَةُ [كُنْشَةُ الْمُحْلُوفَةِ] (3) «أَلَّا تَرَى كَيْفَ نَزَّ عَنْ ذَلِكَ صَعَانَهُ
و كَلَامَهُ» [قال] «اللَّهُ حَالِي كُلِّ شَيْءٍ» (4) [و] (5) [المجلد قأ - ليس لها

(1) «سدر» - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1
- 139 - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1
- 140 - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1
- 141 - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1
- 142 - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1
- 143 - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1
- 144 - Azh - K g 1 (2) «سدر» - Azh - K g 1 (3) «سدر» - Azh - K g 1 (4) «سدر» - Azh - K g 1 (5) «سدر» - Azh - K g 1

- عَمَّ إِلَّا بِالْإِسْمِ الْخَلْقِيِّ وَأَمَّا صَلَواتُهُ فَبِسْمِهِ إِلَهٍ اعْتَصَمَ -
 145- [الرَّصَدُ] - 67, XXXIX - " وَتَعَالَى عَمَّا يَسْرُكُونَ " -
 قال المحقق كيف يعرف قدر من لا يقدر مدرك مبدؤاً -
 146- [المَرْصِدُ] - 15, XL - " رِيحُ الدَّرَجَاتِ " جو العرش -
 قال فارس قال الحسين العرشُ طاه ما أشار إليه الخلف -
 147- ["] - 67, XL - " هُوَ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ " -
 قال الحسين الحقُّ الَّذِي اسْمُهُ الْعَالَمُ سَطَرُهُ مَبْنًى لَمْ يَكُنْ
 بِهِ [و] سَطَرُهُ خَبْرًا مَهْرُ مَتِّ وَارِ طَفَقَ أَمْرُ تَحْرِيكِ
 148- [السُّورَةُ] - 17, XLII - " سَتَجِدُهَا نَبَأُ الدِّينِ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا " -
 سمعت أبا العباس البزاز⁽¹⁾ يقول كان اخي حادماً للحلاج
 فقال لي لَمَّا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي وَعَدَ مِنَ الْعَدُوِّ لِقَائِهِ فَمَكَ لَهُ
 يَا سَدَى أَوْصِيَنِي « فقال « عَلَيْكَ بِصَبْرٍ إِنْ لَمْ تُسْجِلْهَا
 سَعْلُكَ قَالَ فَلَمَّا كَانَ الْعَدُوُّ⁽²⁾ أَتْرَحَ الْقَتْلَ [إِذَا] قَالَ « صَبْرٌ
 الْوَاحِدُ⁽³⁾ إِعْرَادُ الْوَاحِدِ لَهُ « فَمَحَرَجَ بِحَسْبِي بَيِّنَةٍ وَيَقُولُ
 « دَسَخَ عَيْرُ مَسْجُودٍ إِلَى صِيَةِ صَبْرٍ الْحَقِيقِ
 تَسْمَعُ مِثْلَ مَا نَسَبَ كَعَمَلِ الصَّنِيعِ الصَّنِيعِ
 فَلَمَّا حَارَبَ الْكَلْبُ دَعَا بِالْمَطْعِ وَالشَّعَا
 كَذَا مَا سَرَّ الرَّاحَ « مَعَ النَّبِيِّ فِي الصَّنِيعِ
 فَمَالَ « سَتَجِدُهَا نَبَأُ الدِّينِ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالدِّينُ أَمْنُهُمْ حَسْبُكَوْرُ

- سألته Baq⁴ (1) - (2) 144 -

- 145- K 92, Baq⁴ K 1 313 -

- 146- Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 322 -

- 147- Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 - هو (2) Azk¹ - (3) Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 -

- 148- Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 - (2) of *Quarta Textus* II, n° 22 - (3) Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 -

- 149- Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 - (2) Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 - (3) Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 -

- 150- Azk¹, K 92, Baq⁴ K 1 323 -

منها " و يعلمون أنها المحبة " ثم ما نطق بعد ذلك حتى قُبلَ به
بما قُبلَ [رحمه الله تعالى عليه] ⁽¹⁾ .

149 - [الاحسان] - XLIV, 51 - " انّ المتقين في مقام امين " .
قال الحسين الامام ما أوتيت الامام " و النفوس توحى الامام
في الامام [لقوله تعالى] ⁽²⁾ المتقين في مقام امين " و النفوس ان يقي
الكل مصلح ذلك الى [قوله] ⁽³⁾ الكل .

150 - [الاحسان] - XLVI, 12 - " و جعلنا لهم سمعاً و ابصاراً " .
قال الحسين ⁽⁴⁾ خلقت الله تعالى القلوب و الابصار و جعل عليها
اعطيه و سمور و احسنه و افعاله ⁽⁵⁾ " منبسط السور بالمر
و نعيم المحب بالدل " و يفتح الاقوال بالفرب " و يفتح ص
الاكمة مساهده الآيات -

151 - [,] - XLVI, 12 -

قال الحسين اخلق ما اسار الله الخلق العريس ثم اعطى
الاساق و العارة لانه تعالى ورام الاساق و العارة قال الله
تعالى " فلما سخره قالوا انصتوا " (XLVI, 28) اي اعطوا محب
العارات التي تعود اليهم اولها و اخرها " و حاد ⁽⁶⁾ نظر
الى العريس فاحسن " ولو نظر الى رت العريس لخصت له قوله
و انصتوا " لانه مناب لكل ما خلق لا يستع عيبه " و لا يحسن سواه ⁽⁷⁾ .

- رسول الله عليه K g d - Azk (8) - (9) - 148 -

- [K g d] (9) - لانه الله تعالى عز K g d - Azk (1) - 149 -

لا ينسب Azk K g d (2) - فاعمال Azk (3) K g d (4) - منبسط السور بالمر - 150 -

- 151 - (4) - يحسن Azk - (3) - نظر K g d - (2) - و حاد Azk - (1) - K g d - 151 -

- 152 - [فَحَدَّثَ] - XLVII, 21 - « مَا عَلَّمَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ »
 قال الحبيب العلم الذي دعى اليه المصطفى عم هو علم الحروف
 و علم الحروف في لام الف و علم لام ألي في الالف⁽¹⁾ و علم الالف⁽²⁾
 في المظه و علم المظه في المعرفة الأصلية و علم المعرفة
 الأصلية في علم الالف⁽³⁾ و علم الالف⁽⁴⁾ في المسئلة⁽⁵⁾ [أي المعلوم]⁽⁶⁾
 و علم المسئلة في عب [الله] و هو الذي دعا الله تعالى اليه قاري
 و ما علم الله و النباء راسخ الى عب [الله]⁽⁷⁾ -
- 153 - [] - XLVII, 21 (نسخة) -
 قال الحبيب ما علم الله لا اله الا الله « عَلَّمَا لَا عَزَّ سَهْلٌ لَا تَ
 للمعلوم في الله تعالى لا ساهي -
- 154 - [الفتح] - XLVIII, 10 - « ابّ الدّين سابعونك »
 قال الحبيب لم يظهر الحق تعالى مقام الفتح على أسيد المصريح
 الا على احصت نسبه⁽¹⁾ و اسره⁽²⁾ فقال « ابّ الدّين سابعونك »
 انما سابعون الله -
- 155 - [] - XLVIII, 29 - « صحّ رسول الله و الذين معه سيّداء على الكفار »
 سئل الحبيب متى كان محمد صلّ الله عليه و آله و سلم حاد برساليه -
 فقال بح بعد⁽¹⁾ الرسول و الرسالة و النبي و النبوة

- المسئلة Azk (5) - لا (4) - الاول Baq (3) - لا (1) - الى Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) - 152 - Azk -
 [Baq (4) (2)] العلم - 153 - Baq (4) - 341^T KB f 341^T Baq (4) - 154 - Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) - 155 - Azk -

153 - Azk, K g 1 45

- نسبه Baq - 154 - K g 1 - 155 - Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) - 156 - Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) -

- 157 - Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) - 158 - Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) - 159 - Azk - 341^T KB f 341^T Baq (4) -

162. - [ق] - ل, 37 - « وما مَسَّ مِنْ لَعُونٍ » -
 قال الحسب الحق المسمى بلا آتِيَاءٍ وَلَا لَعُونٍ. أَطْهَرُ وَ
 أَحْيَى. وَ أَوْعَدُ وَأَعَدَّ⁽¹⁾ وَ أَتَى وَ اتَى وَ مَرَّتْ وَ تَدَّ
 طَهَّرَ مِنْ عَسْرِ طَهْرٍ وَ نَطَلَ مِنْ عَسْرِ نَطَلٍ. أَمَرَّ بِالطَّاعَةِ مِنْ عَسْرِ
 حَاحَةٍ. وَ هَمَّى عَنِ الْمَعْصِيَةِ مِنْ عَسْرِ كُرَاهٍ. أَمَانَ لَا لِعَوِيٍّ
 وَ عَاقَبَتْ لَا لِحَفْدٍ. أَطْهَرَ الرِّيَاسَةِ مِنْ عَسْرِ إِسْخَالٍ وَ اخْتِصَتْ
 عَنِ حَلِيقَةٍ يَتْلَعُهَا لَا بِغَضَرٍ عَنْهُ. وَ لَا عَاهٍ وَرَأَاهُ. لَا تُذَكِّرُ
 بِالْأَرْحَامِ لِأَنَّهُ كَانَ عَلَى الْأَرْحَامِ وَالْأَوَّانِ حَلَّ رِيَا⁽²⁾ وَ تَعَالَى -
 163. - [الدراريات] - ل, 21 - « وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُفْهِمُونَ » -
 قال الحسب إذا عرج على نفسه بَابُ نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ وَ مَرَّ
 لَمْ يَعْرِجْ عَلَى حُلُقِهِ⁽³⁾ كَانَ مُحْتَسِبًا. لَمْ لَا تَسْبِ حُلُقُهُ لِحُلُقِهِ
 [وَ كَانَ يَحَا لَمْ يَرْلِ شَوَاطِلُ لِسَانِ الْأَرْلِ وَ مَجْمَعُ لَعُونِهِ عَدَمٌ
 بِقَوْلِهِ « يَلَى » فَلَا مَحَاطَبَ لِيَوْمٍ وَ الْمُحْسَبُ عَنْهُمْ وَ لَا هُمْ⁽⁴⁾]
 164. - [الطور] - ل, 47 - « وَ أَضْمَرَ لِحُكْمِ رَبِّكَ » -
 قال الحسب⁽⁵⁾ « أَضْمَرَ » مَا تَصْنَعُكَ سَوْمِيصًا وَ شَهْوَرًا غَنُوسًا
 فَلَوْلِكَ حَصَلَتِ الطُّبُورُ مَبَكِّي طُنُوسًا. إِذَا ابِ السَّاطِرِ السَّائِ وَ

1 - K g 1 له (2) - اعد (3) K g 1 - (4) Azh, K g 1 - 162 -

من تسمى (5) - Azh m (2) - حله K g 1 - (3) - كان K g 1 f 350⁸, KB f 69⁷ - (4) - 163 -
 - (5) - Azh m (2) - [K g 1, B g 1] -

- جعل Azh - 624 f 110, KB f 353⁸ (2) - 150 - 150 - 164 - (3) -

معالي دهر الأول « عند ذلك نطقت المعلولاب « فيه
الإيذاء والله الإيهام قال الله تعالى « الله الإيهام »
دهر المعلولاب « وهي المَعْلَرُ لَهَا -

- 169 - [الرَّحْمَنُ] - LV, 4 - « الرحمة عَلَّمَ الْفَرَ »

قال الحسين « الرحمة عَلَّمَ الْفَرَ » « عَلَّمَ الْأَرْوَاحَ الْفَرَ » « مَعَا »
و « مَحَا » « فَأَحَدًا الْأَنْفُسَ » و « عَلَّمَهَا يَلْعَبُ الْوَسَائِلَ » -

- 170 - [الرَّاحِمَةُ] - LV, 23 - « جَرَاءَ » ما كَانُوا يَعْلَمُونَ « -

قال الحسين رَدَّ السَّجَّ إِلَى السَّجِّ و المخلوق إلى المخلوق
[أو] لَمَّا كَانَتْ أَعْمَالُهُمْ مَخْلُوقَهُ [و ادلارهم مخلوقه] « مَخْلُوقَهُ » بَعَثَ
عَرَاةً « مَا كَانَتْ مَيِّتًا يَحْيِيهِ » (LV, 25) و « لَمْ يَلَمْ طَيْرٌ مَيِّتًا نَسُوهُ » (LV, 26)
و « مَوْرَعِي » و ما يسهوها « لَمَّا كَانَتْ مَخْلُوقَهُ » و « إِحْسَانَهُ إِلَى عِبَادِهِ »
بدلاً عن « مَخْلُوقَهُ » « سَعَلَ نَوَانِهَا وَ حَرَاةً مَا يَلْفُ بِهَا مَعَالٍ وَ هَذَلْ
سَرَاتُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ » (LV, 69) -

- 171 - [الْحَدِيدُ] - LVII, 3 - « دهر الأول و الآخر »

قال الحسين « دَهْرُهُمْ يَلْتَمِسُهُ » « الْأَوَّلُ » إلى العبد المحيط « و عَرَفُوهُمُ
يَلْتَمِسُهُ » « الْآخِرُ » السَّاسُ الْقَائِمُ الدَّائِمُ « و تَصَدَّرُهُمْ نَاسِيَهُ وَ الظَّاهِرُ
الْبَاطِنُ الْعَرَبُ الْمُنْبَتُّ « و أَوْرَعُوهُمُ بِأَسِيهِ « الْبَاطِنُ » الْحَقُّ
[أو] السَّهَادَةُ -

المعلولاب (1) v r f° 356 KB, Bqht KB u d' u p u r t r (2) - (Azh) - 168 -

- 169 - Azh, K, g, Bqht KB f° 358, 118 f° 372 -

- مخلوقه Azh (6) - عس Bqht (3) - او K d h (2) - Bqht v r (1) - (Azh) f° 373, 118 f° 373, 118 f° 373, 118 f° 373 -

- 171 - Azh, K, g, Bqht KB f° 365, 118 f° 365, 118 f° 365 -

- وَعَامَ الْكَلِّ، وَهوَ نَائٍ عَنِ الْكَلِّ.
- 176 - [المجادلة] - LVIII, 8 - « مَا يَكُونُ مِنْ نَحْوِي بِلَايَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ »
 قَالَ الْحَسِبُ أَتَقَتَّ أَمْوَالًا بَارَاجَ طَاهِرَةٍ وَ مَلَا حَطَلَتِ دَائِمُهُ⁽¹⁾
 وَ أَمْرَارَ قَائِمَةٍ
 يَحْوِي بِلَيْهِ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ « وَلَا حِمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ⁽²⁾ يَلْمَأُ
 وَ حُكْمًا وَلَا نَفْسًا وَ دَائِمًا .
- 177 - [] - LVIII, 22 - « حَيْثُ اللَّهُ »
 قَالَ الْحَسِبُ « حَيْثُ اللَّهُ » تَعَالَى « الَّذِينَ أَرَادُوا طَعْمُوا أَثَرَهُمْ » وَ إِنْ
 سَكَنُوا⁽³⁾ أَطْهَرُوا وَ أَرَادُوا أَنْ يَصْنَعُوا⁽⁴⁾ وَ إِنْ نَامُوا اسْتَهْوُوا⁽⁵⁾
 وَ إِنْ كَلَّمُوا⁽⁶⁾ فَكَلَّمُوا⁽⁷⁾ وَ إِنْ نَجَّيْتُمْ عَنْهُمْ عِلَّكَ الْحَلِيطِ « مَطْهَرُوا » أَوَّلُكُمْ
 حَيْثُ اللَّهُ إِلَّا إِنْ حَبَرِ اللَّهُ هَمَّ الْمَطْهُورِ -
- 178 - [] - LVIII, 22 (نسخة) - « أَوَّلُكُمْ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِسْلَامُ »
 قَالَ الْحَسِبُ فِي قُلُوبِهِ تَعَالَى « أَوَّلُكُمْ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِسْلَامُ » فِي
 قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِكُلِّهِمْ نَبِيٌّ وَ تَقَتَّ لَوْفُوعُ الْمُنَاسِبَاتِ -
- 179 - [الحشر] - LIX, 8 - « أَوَّلُكُمْ هُمْ الصَّادِقُونَ »
 سَمِعْتُ الْحَسِبَ عَنِ الْقُرَاءِ قَالَ أَدْبَنَ وَ مَعَا مَعَ الْحَقِّ رَاصِبِ
 عَلَى حِدْرَانِ إِزَادِيهِمْ فَنَجَّيْتُمْ عَنْهُمْ قَوْلَهُ تَعَالَى « وَ الْإِسْلَامُ »

- 176 - Azk. K 94 - Baq. KB f° 366⁸ (1) - دَائِمُهُ - Baq. KB f° 368⁹ - Azk. - يسكنون (2) - استهوا، تأهوا (3) - سَكَنُوا (4) - سَكَنُوا (5) - سَكَنُوا (6) - سَكَنُوا (7) - سَكَنُوا
 - 177 - K 94 - Baq. KB f° 368⁹ - Azk. - يسكنون (2) - استهوا، تأهوا (3) - سَكَنُوا (4) - سَكَنُوا (5) - سَكَنُوا (6) - سَكَنُوا (7) - سَكَنُوا
 - 178 - K 94 - Baq. KB f° 368⁹ - Azk. - يسكنون (2) - استهوا، تأهوا (3) - سَكَنُوا (4) - سَكَنُوا (5) - سَكَنُوا (6) - سَكَنُوا (7) - سَكَنُوا
 - 179 - K 94 - Baq. KB f° 368⁹ - Azk. - يسكنون (2) - استهوا، تأهوا (3) - سَكَنُوا (4) - سَكَنُوا (5) - سَكَنُوا (6) - سَكَنُوا (7) - سَكَنُوا

- 183 - [ن] - LXVIII, 4 - « وَ إِيَّاكَ لَعَلَى حُلِيِّ عَظِيمٍ »
 وقال الحسين لانيك منظر الى الاشياء ساهد الحق ولا
 منظر [اليها] ⁽⁹⁾ بساهدك فان منظر الى الاشياء ساهدك هلك .
- 184 - [ن] - LXVIII, 4 (نسخة) -
 قال الحسين بساه انه لم يؤثر عليك حواء الخلف بعد مطالعة الحق .
- 185 - [ن] - LXVIII, 4 (نسخة) -
 وقال صبر الكوا في عبيك بعد مشاهدتك مكرها .
- 186 - [ن] - LXVIII, 4 (نسخة) -
 قال الحسين عظم حليتك حب لم ترص بالاسلاف و سبت ولم
 يسك الى العفوص حتى وصلت الى الداء ثم سبت عن الداء ⁽²⁾
 حتى وصلت الى حقيقته ⁽¹⁰⁾ الداء ثم ص الى القاء طاب العالم عنه
 عيره بالقاء .
- 187 - [ن] - LXVIII, 4 (نسخة) -
 وقال الحسين كيف لا يكون خلقه ثم عطفا ثم عد على الله سب
 بانوار احلامه و صحف ليت ومع له الماسد الثالثة ان يكون
 معصلا في خلقه .

- 183 - Azh, k g i - (1) Baql^h KB f'376¹ الى الاشياء - (2) Baql^h - Azh - وان Baql^h (1000) at-Azhar
 - 184 - k g i, Baql^h KB f'376¹, 4, 'Omar Subraward 'Awarif' II, 235 - trad in 'Azhar II, 101, 22
 or Moutarfi 101-102, 22, 4
 - 185 - k g i Baql^h l c -
 - 186 - Azh, k g i - (1) my Baql^h, l c - (2) adid Baql^h -
 - 187 - Azh (in two previous mss), k g i, Baql^h l c - (1) K g i - my Baql^h

- 188 - [الحاقة] - LXIX, 38 - « مَا أَوْسَمَ بِهَا نَصْرٌ » -
 قال الحبيب « يا نصير » أي ما أظهر الله تعالى الملائكة⁽¹⁾ و
 العلم والروح « وما لا نصير » مما احتسب من صلته الذي
 لم يجز العلم به « ولم ينس الملائكة بذلك » و ما أظهر الله
 الخلق⁽²⁾ من صفاته « و أراض من صنعه⁽³⁾ » و ابداهم من علمه
 في جنات ما احتسب عنهم كدر في جميع الدنيا والآخرة « ولو
 اذير الله تعالى من صفاته ما احسن الداب الخلق⁽⁴⁾ من آخريهم
 فضل عن حلالها
 - 189 - [الحق] - LXXII, 7 - « وَاهُمْ طَمَعُوا كَمَا طَمَعُوا »
 قال الحبيب هذا طمأ أحد الموصي الكاذب « و إلا ما الخالة⁽⁵⁾
 و الرسواس الحاحه » من قبل أنهم جعلوا أنفسهم علماء للوصول
 إليه ، الخفة في أحلامها لم يجعلها دليلًا « فسادوا الموصي
 سهرود الخطوط⁽⁶⁾ -
 - 190 - [المدثر] - LXXIV, 34 - « وَرَبُّكَ فَكَبَّرَ * وَبَابُكَ مُطَهَّرٌ »
 قال الحبيب عظم قدره عند [إحسانه البكر] في الدعوة⁽⁷⁾
 إليه « فإن احابه دعوتك حيث سبقت له الهداية - »

لـ (1) (2) (3) للملائكة Baqla, K, 38 - Azk, 663 - (4) add Baqla KB f 378, MB f 663 - (5) 188 -

- (6) Baqla - حسب Baqla (6) - صنع Baqla و K - Azk (5) - لدايم Baqla (4) -
 - لا دب الخلاص Baqla (8) -

- الخطوط - Azk - YJ - K g 1 - (2) - الخالة - Azk - K g 1 - (1) - 189 -

- Baqla (3) - احيا حكي اليه - Azk - Baqla KB f 381 - K g 1, Baqla (4) - 190 -

191 - [المذكر] - LXXIV, 62 - "نزل نسيب كل امرئ منهم" =
قال الحسين كفا لهم هذه الإرادة "و لهم قوم حاله" =
الحق "معتصمه" سم امور الحق "عالمه" عن الوقوف بب يدى الحق "
كيف يفهم (1) الطمخ المنسب اسرار حاميها انكار ما امصيا حاطر
حق قط "و أضلها ان السيرة لا يصام (2) الروية -

192 - [انقطرت] - LXXII, 8 - "في اى صورة ما ساء تركك"
قال الحسين قد قصده نفسه صرنا عن خطه "وص قصده
له مهر المحبوب "لانه يقول "فى اى صورة ما ساء
تركك" اى فى اى [صورة] ما ساء اسالك "لانه تعالى حمل
آدم للإطعام نبي "و ماشره "تعليمه" فذريه (3) [اطهر الارجاح]
ما (4) س حاله و حاله فخصه بنسخ الروح فيه "و كساه
نسوة" لولا انه سرحا "لنجد له كل ما اطهر من القوس"
فما (5) رداء الجلال "و وصعت (6) الهبة على ساهدة -

193 - [النسج] - LXXXV, 3 - "و ساهو و مسهره"
قال الحسين (7) هذه الآية "تأى علاما (8) انه ما امصل اللو
على الملو "و لا قاره" -

- رقم id (3) - مصصا Baql (2) - نصام - Azk, K g1 - (1) Azk - 191 -
- Azk (2) - محص Baql Azk (3) - صرنا - Azk - f' 387 - Baql KB (4) - 192 -
و Azk (5) - حاله ما ساء اسالك Baql KB (6) - 193 -
و Baql (7) - Baql (8) - رداء برآ المجال - K g1 - Baql - Azk (9) -
- 193 - add K g2 - (1) - علامه - Azk - f' 389 - Baql KB - K g2 - (2) - add K g2 - (4) - 193 -
- Baql (5) -

- 194 - [العائيه] - 8, LXXXVIII - « هو حرمه يومئذ ناعه »
قال الحسين ، هو حرمه يومئذ ناعه ، اي ساهد - مساهده حقه
عيب الحق -
- 195 - [] - 13, LXXXVIII - « فيها عين جارنه » -
قال الحسين حرمات الاحوال عليه محرمه من عين الى عين
حتى تعطله في عين العيب -
- 196 - [] - 19, LXXXVIII - « و الى السماء كيف رجت »
قال الحسين الى الاسرار كيف استوف بالمناقب -
- 197 - [الحجر] - 17, LXXXIX - « تأبها النفس المطمئنه »
قال الحسين « النفس المطمئنه » هي النفس الواحده « و »
النفس الساكره ، هي النفس المرعوبه « و » النفس الخاصه
هي النفس العارفة « و » النفس العافله ، هي النفس الراضيه
و « النفس الاثارة » هي النفس الجاهله -
- 198 - [إقرأ] - 19, XCVI - « و آتخذ و اقتب »
قال الحسين في هذه الايه منامه ان الله تعالى لم ينج
للموارج تركه الصلبي يحاسبها ، و ذلك نفس يطهار
المرتبته على العبوديه لذلك قال الله تعالى « واستجد واسب »

- 194 - K 94, 92 - Baq4 KB f° 390⁵ -

- 195 - Azk - K 91, 92 Baq4 KB f° 390⁵ -

- 196 - Azk , K 91 , Baq4 KB f° 390⁵ -

- 197 - Baq4 KB f° 391⁵ , Azk (2) - f° 683⁵ , KB f° 391⁵ , Azk (2) -

- 198 - Azk , K -

- 204 - [الكافرون] - 1, 1 - « قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ »
 قَالَ الْحَسَنُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَرَدَ تَكْلِيْفُهُ عَلَى صَوْبِ مَنْهُمْ
 مَنْ اسْتَعْبَدَ بِضَمَائِنِ الْعِبَادَةِ⁽¹⁾، كَمَا خَاطَبَ نَسَهُ صَلَاحُ
 « وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ تَأْتِيَكَ الْمَوْتُ » (XV, 99) أَنْكَ لَمْ
 تَلْعُ اسْتِخْفَافَ الْعِبَادَةِ بِالْجَهْدِ « وَخِطَابُ تَكْلِيْفِ⁽²⁾ خَاطِبِ
 بِهِ الْكُفَّارِ، وَدَلَّى اللَّهُ تَعَالَى أَمْرَ بِهِ عَمَّ أَنْ يَخَاطَبَهُمْ
 بِعَوْلِهِ تَعَالَى « لَا أُعَذِّبُهُمْ » - « عَذَابُكُمْ » (1, 2) -
- 205 - [المومنون] - 1, 4 - « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ »
 حَلَّ لِلْحَسَنِ « أَوْ هُوَ هُوَ »، قَالَ « بَلْ هُوَ وَرَأَى كَلَّ « هُوَ »
 وَهُوَ عِبَارَةٌ مِنْ مُلْكٍ⁽³⁾ مَا لَا تُسَبُّ لَهُ شَيْءٌ حَرَمُهُ -
- 206 - [] - 1, 1 (nuit) - CXII, 1 -
 قَالَ الْحَسَنُ فِي مَعْنَاهُ: وَالْكَامِلُ فِي دَابِهِ هُوَ الَّذِي فِي « وَامِ
 الْأَوَامِبِ⁽⁴⁾، الْأَحَدُ الْكَامِلُ عَنْهُ كُلُّ مَعْبُودٍ⁽⁵⁾ وَإِلَهُ يَصِيرُ كُلُّ
 مَرْبُوبٍ، فَطَمَسَ⁽⁶⁾ عَلَى سَالِكِهِ⁽⁷⁾ وَطَرَحَ مِنْ تَارِلُهُ⁽⁸⁾، أَنْ اسْتَعْدَكَ
 أَنَا هُ مَا نَكْتُ⁽⁹⁾ [وَأَنْ عَسَيْتُ⁽¹⁰⁾ عَنْهُ دَعَاكَ - (4)]
- 207 - [] - 1, 4 (nuit) - CXII, 4 -
 وَقَالَ الْحَسَنُ تَوْحِيدَ الْأَمْرِ رَضَى لَهُ لَهُمْ « مَا مَا الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ

- 204 - (1) YJ - Azh - الحَصَائِصُ، (2) YJ - Azh - لِلْعِبَادَةِ، (3) YJ - Azh -

- 205 - (1) K g1 (nuit), YJ, Azh -

- 206 - Azh - (1) K g1 (nuit) (2) K g1 (nuit) (3) K g1 (nuit) (4) K g1 (nuit) (5) K g1 (nuit) (6) K g1 (nuit) (7) K g1 (nuit) (8) K g1 (nuit) (9) K g1 (nuit) (10) K g1 (nuit)

- 207 - K g1 -

المحفّ " فلأ لا ت الفائل علم سواكم " و المتبر عنكم عبيدكم
 مسطهم انتم " و هي ض لم ينزل و لا يزال لما لم ينزل -
 [الفلق] - CXIII, 1 - " قل أعوذ بربّ الفلق " - 208 -
 قال الحسين (ع) أشار المحفّ تعالى الى جميع (ع) عليه " في معنى
 الصلوة عنه " فله واحد " و هي من لطائف التقرّ
 و قل أعوذ بربّ الفلق " -

عرائس المنابر للروزيهات النعالي

- 1- [الفصحى] I ٢٠ - « اهدنا »
قال الحسين في قوله « اهدنا الصراط المستقيم » قال طريف الحق
[لك] والسعي اليك -
- 2- [] I, ٢ - « »
قال الحسين اهدنا الى طاعتك يا ارحمنا الى علم قوسمك
3- [البقرة] II, 32 - « اذا قلنا اسجدوا »
قال الحسين ب مضمون لما قيل لآدم « اسجد لآدم » حاطب الحق
فقال « آزرع صرع السجود عن سرتي الاك (١) حتى اسجد له » ا
كس امريني بعد بهيبي (٢) قال له « ما في عذرك عذاب الاك (٣)
فقال « لو كنت راي في عذالك لي » قال « ابي » فقال « فوفيت (٤)
بعملي على رزقي عذاب افعل لي ما ست » فقال له « داني اسلك
رحمتي » قال الحسين « اوليس لم يصاد [سوى عيرك] اعمل بي ما ست » -
4- [الاحزاب] III, ٤ - « يصقرتم في الارحام كيف يساء »
وقال الحسين مضمونيه بصيغة اتيك انه قومك وسوقك وعذلك
وانزلك منلها المحاطب
- 5- [النساء] IV, 62 - « يا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولوه الامر منكم »
قال الحسين (١) في تفسير هذه الآية « العبد منلى بالامر والهي والله
في علمه اسرار تحظر انما فلما حطر حاطر اعرضه على الكتاب

(١) Berlin, K ١٥١ (١) Berlin, K ١٥١

(٢) Berlin, K ١٥١ (٢) Berlin, K ١٥١

(٣) Berlin, K ١٥١ (٣) Berlin, K ١٥١

(٤) Berlin, K ١٥١ (٤) Berlin, K ١٥١

(٥) Berlin, K ١٥١ (٥) Berlin, K ١٥١

(٦) Berlin, K ١٥١ (٦) Berlin, K ١٥١

(٧) Berlin, K ١٥١ (٧) Berlin, K ١٥١

(٨) Berlin, K ١٥١ (٨) Berlin, K ١٥١

(٩) Berlin, K ١٥١ (٩) Berlin, K ١٥١

(١٠) Berlin, K ١٥١ (١٠) Berlin, K ١٥١

(١١) Berlin, K ١٥١ (١١) Berlin, K ١٥١

(١٢) Berlin, K ١٥١ (١٢) Berlin, K ١٥١

(١٣) Berlin, K ١٥١ (١٣) Berlin, K ١٥١

(١٤) Berlin, K ١٥١ (١٤) Berlin, K ١٥١

(١٥) Berlin, K ١٥١ (١٥) Berlin, K ١٥١

(١٦) Berlin, K ١٥١ (١٦) Berlin, K ١٥١

(١٧) Berlin, K ١٥١ (١٧) Berlin, K ١٥١

(١٨) Berlin, K ١٥١ (١٨) Berlin, K ١٥١

(١٩) Berlin, K ١٥١ (١٩) Berlin, K ١٥١

(٢٠) Berlin, K ١٥١ (٢٠) Berlin, K ١٥١

فهو طاعة الله ما وجد له سعاداً والأعرصه على السعة وهو طاعة
الرسول ما وجد له سعاداً والأعرصه على سيرة السلف الصالحين
وهو طاعة أولى الأمر -

["] - IV, 85 - « الدس يستبطونه منهم » .

قال الحسين السبياط القرطبي على مقدار بعض العدد
في طاهره وناطيه وتمام معرفته وهو أصل مقام الإيمان -

6 - [الأعراف] - VII, 148 - « فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَّبِّكُمْ جَمِيعٌ وَاسِعٌ »
قال الحسين السبياط الحكيم فأمرو ونهى وبيان وسر و علم و
معرفته و مستنده ⁽¹⁾ فاعرفوا الله في كل مقام يعرف
العلم في كل ساعه -

7 - [الأعراف] - VII, 140 -

قال الحسين بن منصور - o.fr. 1. Ka 841 -

8 - [يونس] - X, 36 - « مَنْ يَهْدِيَ إِلَى الْحَقِّ »

قال الحسين الحق من الحق وص أصل الحق وهو قائم الحق
مع الحق وليس وراءه الخ لا روية الحق قال الله تعالى « مَنْ يَهْدِيَ »

9 - [يوسف] - XII, 83 - « فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ »

قال الحسين الصبر التحمل أي السكون مع موارد الصبر سراً و علناً

10 - ["] - id - « - - - - - »

وقال أيضاً الصبر التحمل أن يلقى العبد عباده إلى مولاه و سلم إليه نفسه

6 - مسند - (2) - 6

مع حقيقة المعرفة عادة حاد حكم من احكامه من له مسألاً لوار
الحكم ولا يظهر حكمه عزماً محاله -

11- [البرهيم] - XIV, 7 -

قال الحسين

12- [»] - XIV, 7 - « وان تعدوا بوجه الله لا تحصوها »

وقال الحسين في قوله « وان لا تحصوها » ما لا يحصى ولا يساهى
لا يصحّ لها سكر مساهة [في وقت مساهة ⁽¹⁾] وانما طالهم بالسفر
ليطعمهم من السفر -

13- [»] - XIV, 4 - « ربنا انك تعلم ما نحى وما نعل »

قال الحسين « ربنا انك تعلم ما نحى » من الحق « وما نعل » من الوعد -

14- [البحر] - XV, 9 - « واعد ربك حى نايك اليقين »

قال الحسين عند الله ⁽¹⁾ بصدق التوحيد حرج عن رسم القلند و

15- [»] - XIV, 14 - « انان عند سرى التفريد فصارعاه جهلاً و عرفانه بكراً ⁽²⁾ -

« وقال الحسين العود به كلها سريعة و الروتية كلها حسيه

16- [الصح] - XXII, 2 - « سارى »

قال الحسين اسكرهم ⁽¹⁾ رؤيه الجلال و مساهدة الجمال -

17- [النور] - XXIV, 14 - « ما ليس لهم به علم »

قال الحسين في بعض مناجاه « الهى ⁽¹⁾ انقرك ⁽²⁾ عما يقول فيك

او ليأوك و اعدوك جميعاً -

— مسأله a dixte map NO - (1) - 12 -

(1) - الحسين عند الله YJ corrigé NO - (1) - 14 -
مكره - Berlin (2) -

14 - لاسكرهم Berlin - London (1) -

17 (1) - انرك NO - Berlin (2) - التى NO - Berlin (4) - 17

- 18 - [الصل] - XXVII, 63 - « اذا دعاه و يكش » -
 وقال الحسين « من ساعد اضطرار فليس مضطراً حتى اضطر⁽¹⁾
 في اضطراره عن مساعده اضطراره مساعده من الله اضطراره
 19 - [الصفاء] - XXVII, 7 - « من كل شيطان مارد »
 قال الحسين في قوله « ان الهكم لواحد » (XXXVII, 4) « اللهم على
 الواحدانية ليكونوا وحدانية الداب ليصلحوا لعمرة الواحد
 من لم تحد⁽¹⁾ » ماسفاط كل العلائق عنه لا يصلح لعمرة الواحد
 20 - [»] - « - » -
 وقال ايضاً الواحد لا يعرفه إلا الاحاد من العباد -
 21 - [الصفاء] - XXXVII, 164 - « الاله مقام معلوم »
 قال الحسين المريدون في المقامات المحلوس⁽¹⁾ من مقام الى مقام و
 المراح من حلقوا المقامات الى رت المقامات
 22 - [صن] - XXXVII, 44 - « صابر العدد انه اوار »
 قال الحسين سهل عليه البلاء قوله « آت واحداه » (XXXVII, 43) كان
 طاماً عن ربه الاغنيار -
 23 - [الرمز] - XXXIX, 41 - « و اذا مضت الاسماء صر دمارته مُنيباً اليه »
 قال الحسين من نسي الحق عند العوائق لم يجد الله دعاه عند المحض
 و الاضطرار لذلك [قال النبي صلعم لعبد الله بن عباس دعوا الى الله
 في الرما يتقدمك في السدة⁽¹⁾] -
 (1) مضطراً Ed. (1) - 18 -
 محلول Ed. (1) - 21 -
 محلول Ed. (1) - 19 -
 [addition Val Baghi] - (1) - 23 -

- 30 - [المدبر] - LXXIV, 31 - « اصحاب النار »
قال الحسين اصحاب النار اصحاب الرسوم والعبادات و
اصحاب الجنة اصحاب الخفاف والمجاهدات -

- 31 - [الكوثر] - LXXXI, 1 - « اذا السمت كثر »
قال الحسين نظمتم السميت بعد تكويرها⁽¹⁾ وصور الحار بعد
تسجيرها⁽²⁾ و تسب الخمال بعد تيسيرها⁽³⁾ و تدرس العيسار بعد
تعطيلها⁽⁴⁾ و نجد المحجم بعد تسخيرها⁽⁵⁾ و يطوى الضخم
بعد السس و تحسر الوجونس بعد القس و تزلزلت الارض
و حرج افعالها للعرس⁽⁶⁾ على الجبار و ذلك⁽⁷⁾ اصعب مقام
للحالطين و اهور مقام على المواضع⁽⁸⁾ و يطوى له است في
ذلك المقام -

- 32 - [الزلزاله] - XCIX, 2 - « - الارض افعالها »
قال الحسين زلزل الارض و حرج افعالها للعرس⁽⁹⁾ فيقول ما لها
و تحدد اخبارها⁽¹⁰⁾ (XCIX, 3) و يظهر اسرارها غيباتها⁽¹¹⁾ ما
تدعيت⁽¹²⁾ ما فعلها⁽¹³⁾ كجما⁽¹⁴⁾ عت⁽¹⁵⁾ ففتت⁽¹⁶⁾ من عظيم ما عابت⁽¹⁷⁾ مساهد⁽¹⁸⁾
مُدعته⁽¹⁹⁾ قد حصص⁽²⁰⁾ [و يلى له رسمها]⁽²¹⁾ -

- تحويرها (2) - { (1) Ed. تحويرها (1) }
31 - (2) comp n° 32 -

- 32 - (1) Ed. No - وسك رؤسها ٢٧ - (2) Ed. No XXXII, 12 - Ed. = torte ٢٧
(3) Ed. No XXXIV, 43 - مدعيت « (4) Ed. متفولة - (5) Ed. مساهدات - (6) Ed. فدهت
(7) Ed. كجما (8) Ed. - (9) Ed. ففتت (10) Ed. ففتت (11) Ed. ففتت (12) Ed. ففتت
(13) Ed. ففتت (14) Ed. ففتت (15) Ed. ففتت (16) Ed. ففتت (17) Ed. ففتت (18) Ed. ففتت
(19) Ed. ففتت (20) Ed. ففتت (21) Ed. ففتت

شرح التصحیبات
لروزبهان البعلی

فصل فی شطح حبیب و معصوم
الحلاج

[محصار راجب]

اشارنی که عین الجمع کرد در مخاطب شبلی گفت . (۱۰۱۵۱۶) (۱۲۸/۶۳)
« حقت دلها را بیافرید » و در داخل آن سرّ خود بنهاد ، انفس را
بیافرید و مجری آن از داخل قلب میان سرّ و قلب کرد و معرفت
در دل بنهاد و توحید در سرّ هبج نفس بیرون نیامد الا باشارت
توحید و دلالت معرفت در بساط اضطراب بعالم ربوبیت هر نفسی
که ارایب حالیست مژده است و صاحبس اراا مسئول است -

انکه در اندر این بیت گفت [شعبا] (۱۶۴)
یا موضع الباطن یا طری « و یا ملکان سرّی من حاطری
یا جملة الکلا الّتی کلّها » کلا من عصا و من سائر

(۱۰۱۵۲۶) (۱۲۶/۱۶۹) -

« موجود من مرا از وجود غائب کرد » و معروف من منته کرد
از نعمت بعدفان و از استدلال عیان « و از عرفا بیبی مرصع من شدم »
و دیگران غائب نزدیک شدم « و نزدیک برداشتم »

در کلمه سطح کف آینه تا سطح متوسط و صریح صریح متوسط و (۱۲۵۴° - ۴۷۲° - ۱۲۵۴°) (SR 127)

به طوط عیار معتبر درین سال میضی از امتلاست «عما الرید»
میدهب حقا - (18, 113, 113, 113) -

حسین را برسد که واحد کیست؟ گفت «شاهد بنی عدد و (۱۱)» - ۱۶۳° -
(SR 127)
اساب وحد پسا اراند -

۱۶۴° (۱۲۵۵°) -

حسین در سطح کوفه «که همه در عوامل نگاه کردند و اساب کردند»
من در خود نگزینم و ان خود سبوت رسم و باز خود سامدم -

۱۶۴° (۱۲۵۵°) -
(SR 127)

(مباحث) الهی / اب غفور «منشاهده ارل» و عمکسار مشاهده اصل

۱۶۵° (۱۲۵۵°) -
(SR 128)

حسین در سطح کوفه
«میراه عاری نعمت عاری است عین او» اب وصال ذات اوست

۱۶۶° (۱۲۵۵°) -

حسین در سطح کوفه

«که عاری در اوائل احوال نگاه کند» داند که ابها نه آرد إلا بعد

از آن کافر [۱۲۵۶°] سود - او را گفتند «این سال چون باشد؟»

گفت «مسکب اول و هلب و معکند باجیری انگاه صریح شود و عویس

تا آن صبر کافر شود در اول و هلب نه سی که اگر نار آن گردد کامی بوده است؟»

حسین را برسد که «بذایه خوشتر است یا نه؟» - ۱۶۶° (۱۲۵۶°) -

گفت «آینه جمع نشود» بختر در آن چون آمد، هاست را دوق استطاب

نیست آن تحقیق است. دیگر گفت «اَمَمَ ماضی و قرون ماضی مردند
و بدانند که یافتند» از غیب بگذرد از خط بر نداشتند و از علم
سجده نشینند»

(۱۵۶۴) (۱۲۹) ۱۲۸

حسب در منطق گوید :

«که علم من نظر در آن پیرشد و فهم دقت مند نرد بشر من من
و نعمت نیست» (۱) من من و وصف نیست نعمت ناسو نیست ناسو
محو اوصاف روحانیت حکم من آنست [۱۵۶۴] که من پیم نفس
من محجوب ام حجاب من نیست کشف است. حجاب و فت کشف
مردی رسید و نعمت وصف حکم مند من از نفس من منزه
حوت من نفس نیست و نفس نیست من! تجاوزم نه تعاست
ظهور به حلول در هیكل حتمائی. بادیم «ارباب موعود نیست»
غیب از احساس است خارج از قیاس است. چنانکه و ناس
شناختند نه معرفتی بحقیقت وصف لیکن بقدر طاق از معارف
آن (۱۵۶۴) «قد علم اناس مشربهم» - آن یکی مزاج خورد و آن
یکی صرف آن یکی شخص بیند و آن یکی را واحدی (۲) ملاحظه او بوصف
محتاج و آن یکی منحصر در اودیه طلب آن یکی در بچار تفکر
غرف همه از حقیقت خارج اند همه قصد کرد و
گمراه شدند خواص بروراه یافتند رسیدند و محسوسند ناس
شان کرد «مناشی شدند» هست شان کرد ذلیل شدند راهشان نمود
طلب گمراهی کردند گم شان کردند ایشان را پیم نیست سواد
خود مشناق شدند ایشان را اوصاف خود از نعم ایشان بر خود
کشف شاهدان اند

در حرف موسی گوید عم
 (f° 158^v) - 179°
 (SR 130)
 " که «ربّ ارنی» (۱) جزاینش صعقه آمد مطالبت چیزی که
 لا ینفع السامع نیست نطقاً و کلاماً واجب کند تا سلب عقل و
 اذغال وجود باز بداند که اونه مرد آنست -

حسین در شطح گوید.
 (f° 159^v) (trad. d'un vers)
 (SR 131)
 181°
 که "ما متفترق بودم واحد شدم" فسحت مرا یکی کرد و توحید
 مرا فرد کرد^۱

[در حدیث "سُبْحانی" (المسطامی) حسب گفت^(۱)
 (f° 159^v) - 182°
 (SR 131)
 "مسکین ابهریرید! در بدایة نطق بود" ماطف بود] در حرف حرف
 بود "محبوب" مایزید در آن میان "پندارد که عارف از حق شنود"
 بایرید نه بید "وز آن انکار نکند" و آنرا بسیار نه بید "
 (۱) راجع البصره لاب الداعی ص ۴۷ "مسکین بایرید کما بود در اندای نطق"
 حرف برای او ماطف شد -

در شطح گوید
 (f° 159^v) - 183°
 (SR 131)
 که "محبوب بوصل معطر هست و شکسته از کل" مایخوذ اورا
 طریقی مع وفا نیست "در مراقاة تنقل بر ورن اطلاق مشهور نیست"

در شطح گوید
 (f° 159^v) - 184°
 (SR 132)
 "اشارت" که از نفوس ممتده سد و روح منسرف لک اشراف
 نفس بروج نیست "ای محبوبان نفس اگر بنگری! ای محبوب
 بنظره اگر بدانی! ای محبوبان بعلم اگر سناسی! ای محبوبان بمعرفه
 اگر بررسی! ای محبوبان برسیدگی اگر برسیدگی برسید شما نا ابد
 محبوبید ما ابد بماند! -

از آن شاه عاشق از توحید برسیدد گفت (این را) .
 (SK 132) «توحید در خلا همگانست که در خلا» - گفتند هم سرخی مگوی
 که ما زبان قوم ندانیم» - گفت «توحید چنانست که در ازل بود و
 هم چنان تا لا یزال خواهد بود» - او را گفتند «که چون حق را وصف
 کردی در ازل به لا یزال بقدم محمدات گفتی؟» - گفت «نقض فهم
 دانستم کردی» این کلام محمدات است! -

از حبیب نقل کرده اند که بحرکام اسناذه بود گفت .
 (SK 133) «ترا مُنَرّه دایم از تقرّبندگان تنگنای راز کشتم از وحدانیت گفت
 موحدان نوا!» -

در منطق اسارت کند
 «که چنانچه حجاب سریدم نا جز حجاب عظم نماید» - انکه گفت
 که «روح را بدل کن!» - گفتم «نیکم» - مرا ردّ کرد بخلق و مرا
 بدایان فرسنازه» -

از حبیب پرسیدند که محبت چیست؟ - گفت .
 (SK 134) «از جنّت قلب است» و محبت قلب لبّ اوست و لبّ موضع
 لطیفه است، لطیفه مقام حقّ است، مقام حقّ کلف است ذو» -

.. تصوف چیست؟ - گفت .
 (SK 162) «چون محو شدی بجای رسی که محو و ابیات یابد» -

در بلا و صفت انتشار کرد چون پرسیدند آر هر دو^۱ (۴۰۱۶۲^۶). ۱۹۲°
(SR 134-135)
گفت "بلا اوست و نعمت ازوست" -

نکنه در شطح فرمود:
۱۹۳° (۴۰۱۶۳^۳)
(SR 134-135)
که شاهد نعم مولای خود را عیاناً -

اشارت کند در بیتی که چون حال و سوسه کند: (Haddad's). (۴۰۱۶۴^۹) ۱۹۵°
(SR 136)
"از ماتم و عرش من بنیم بهشت و دوزخ با املائی عرش و لرسی"

منکری حسین منصور را معارضه کرد، گفت "دعوی
۲۰۹° (۴۰۱۶۹^۹)
(SR 141)
نبود میکنی؟" - گفت "آی بر شما! ناز از پدر من بسی و اتم میکنی!"

حسین منصور گوید در معاملات کلمه بعبار شطح.
۲۱۱° (۴۰۱۶۹^۴)
که در دنیا هیچ حرفت نیست نیکوتر از کدایی کردن -

فصل در محبت بزبان شطح، گوید حسین
۲۱۳° (۴۰۱۷۱^۹)
(SR 142)
و که حق سخانه در ازل خویش بنفس خویش واحد بود، هیچ
جبر با وی نبود، خدا را انشخاص و صور و ارواح را نذیر آورد
بش علم و معرفت بیذاکرد، بش خطاب بر ملک و ملوک و مملوک
نهاد، فعل و فاعل و مفعول را بشناخت، انکه نخود نگاه کرد در ارل
خویش بنفس خویش در همگی کی ظاهر نبود جمله بشناخت از
علم و قدرت و محبت و عشق و حکمت و عظمت و جلال و جلال
و انج بدان موصوفست از رافت و رحمت و مقدس و ارواح و
سایر صفات صور در ذاب ام یوز که آن داب بود، بنگرست

و آن حساب بعد "بیکل" که دو جبهی نیکو از وجه و جزو میانی
و بدان ختم نوی می دیدی که بر طور انکس وافی تصورند
و اگر هر که آسمان و زمین خواهد که بحساب مقدار آن
دادند بدادند و عاقله آمد، زیرا که اوقات اولیست جز اولی
دادند حساب حد در آن باب سود و اگر صد هزار
آدم خرّیب جمع شود با مابعد آنرا در حساب آرند
نمواند -

معنی "بجمع معانی" یا "جمع حساب" کرد "بجمع خطا" و
حدیب کرد "بجمع محاسب" "انکه محبت کرد بجمع کمال محبت"
انکه بدان مکر کرد "بجمع مکر" دیگر ^{بدان} محاسب کرد "بجمع حرب"
دیگر بدان بلطف کرد "بجمع بلطف" هم حس از معانی که
وصف حیران دراز بسود که اگر همه در حق روی زمین قلم کرد
و آن در آن مداد سود ^(۱) وصف آن ناصر بنوا پیوست
که چو بنوی گفت "محاسب کرد" محاسبه ار داب او [۱۶۱] داب او
داب او را "انکه از معنی ای از جمله معانی او نظر کرد" و آن معنی
از محبت او را با حمدای که شرح دادیم در طول مدّه بگردد
از محاسب و حساب "انکه از معنی در معنی نگاه کرد" انکه از سه
در سه صفت نگاه کرد "انکه از چهار صفت در چهار صفت نگاه کرد" تا
بمال رسانید انکه در نظر کرد از صفت عسی بکتاب صفت عسی
و زیرا که عسی در داب او را صفت بود بجمع معانی "انکه از
صفت عسی در معنی از صفت نگاه کرد" تا آن حساب و محاسب کرد
با حمدای بگردد که فصل اول "انکه از صفت عسی در صفت عسی
نگاه کرد" با هم حمدای بگردد و را بد "انکه در معنی خود نگاه کرد
از صفت خود با هم ~~بجمع~~ بدید پس در آن بگردد با در همه صفت
(۱) گفت عرب که در داب او آن دار داب او بود (2) common (3) ۱۵۹ - ۱۶۰ (4)

انکه از صفت عسی
در صفت عسی نگاه
کرد با هم حمدای بگردد
که فصل اول

نگاه کرد و از صعی بصری نگاه میکرد تا بکمال در جمیع صفات [نگاه]
 کرد تا هم بدان صفت در طول مُدَّت در آن بگذشت در این
 وصف نباید کرد باز لب او و کمال او و افراد و مسیبت او
 اینکه خود را مدح کرد بنفس خویش "انکه بصفت خویش صفات
 خویش را تا گفت "انکه باسم خویش اسماء خویش را تا گفت
 و همه صعی داد - خویش را و ساء خویش را تا گفت (SR 143) 214
 > انکه حواس حق تعالی که نمایند این صفات را عسی یا افراد تا
 در آن نظر کند و باز آن خطاب کند "نظر در آن کرد" صوری بدا
 کرد که آن صورت - صورت او داد - بود "هو" تعالی چو در
 چیزی نگاه کند بیدانند در آن از خود صورتی تا باید آن صورت
 بود و در آن صورت تا باید عِلْم و قُدْرَت و حُرْک و اراد - و
 جمیع صفات بود "چو بجای کند آنرا شخصی "هو هو" شود
 در آن نظر کرد دَهْری از دهر او [172] انکه برو سلام کرد
 دَهْری از دهر او "دیگر برو بخت کرد دَهْری از دهر او"
 انکه با او خطاب کرد و نهیب کرد "دیگر او را سر کرد" هم چنین تا
 پیامد بدای شغاف و شغاف به سر از آن مدّت
 انکه او را مدح کرد و سر ما کرد و او را سر کرد مثل این صفات
 از فعل خود بصفتها که مبداء کرد از معنی ظهور در آن شخص
 که بصورت خود بادی کرده بود و او خالف و رازها شد
 مسیح و تهلبل کرد "صفا - و اعمال را بیدار کرد" هم چندان
 جواهر و عجائب سدا کرد چو درو نگاه کرد "او را در ملک آورد"
 درو بجای و ازو بجای کرد -

I = حوامع اذاب الصوفيه للسليمي - (c-170 Bihār)

170^f - 147^f 1516 n° / 5188 / 1882

157^f

1° و ما اداهم ترك التدبر و الرجوع الى حال التسليم طار (ان) الحسين
ن منصور ما سلم الى الله ^{عليه} آمين صبحه و صبح له و من وجه
الله لم يجد معه غيره و من طلب رضاء حباه الله بالمكون من شدة
وهو قوله "تم يستعمر الله بحمد الله عفواً رحيماً" -

2° - 158^f

و ما اداهم دوام التوبة ما عملوا و ما لم يعلموا مما جرى عليهم
من العتلاب كذلك حكمي عمر الحسين بن منصور انه حال التوبة
مما لا تعلم بمعصية على التوبة مما تعلم و السر على ما لا تعلم
بمعصية على السر على ما تعلم لانه حرام على العبد الحركة و السكون
الا بأمر بوجه الى امر الله -

3° - 158^f 1587 - 1

و ما اداهم المحصور وقت الذكر و مجاببة الذكر على العقل
اذكّر قال ابو (كذا) منصور ما ذكر الله وهو يشاهد عبده لا يزداد
منه الا بُدّاً و يقسم عليه و يكون (159) مسدداً لا يهتدي
الى ما يريد

4° - 159^f

و ما اداهم ترك التدبر و السعي في طلب الرزق و السكون في
كل الاصول الى مسود العطا و صمان الحق كما قال الحسين بر منصور

(1) Bihār XVIII, 14.

ما اراد ان يدون سيرة هذه الاحوال فليس له نفسه احدى مابرل
 نلت اما ان يكون الخال في بطن امه مدبرا غير مدبر منزونا
 غير رزقه ما حيب لا تعلم او كما يكون في فمه او كما يكون في الفم
 ١٥٩^f - ٥- وما ان ايضا الموكل رزقه ما حيب لا يعلم بغير حساب ولا -
 يكون علمه فيه سؤال -

١٥٩^f - ٦- وما ادا بهم ترك لفظ «انا» و«بح» و«لى» وما اسه -
 كما روى عن النبى صلعم انه اساذب^١ عليه واحد فقال «ما ذا»
 فقال «انا انا» طامه رزقه و«حكى»^(١) عن ابى (كدا) منصور انه ادا قال
 العبد «انا» قال الله «تعب بل انا» و ادا قال العبد «لا»^(٢) بل انا
 يا مولاي «قال المولاء» بل انا يا عبدى «يلكوب مراده مراد الله فيه

١٦١^f - ٧- وما ادا بهم العمل في الوقوف على ما بهد عليهم من الاحوال -
 حكى عن الحبيب منصور انه قال حفظت ههنا انما سكت و
 آراىك و ساعاىك و ما هو بك و ما اب فيه هه عرف من اين
 هاء عرف الى اين بدهت و من علم ما يضح علم ما يصح به و من
 علم ما يفتح به علم ما يراى به و من علم ما يراى به علم ما له
 و من علم ما له علم ما عليه و من علم ما عليه علم ما معه و من
 لم يعلم من اين اتى و اب هو وكيف هو ولم هو فذاك سمى لا يعلم
 و لا يعلم انه لا يعلم و بطن انه يعلم -

١٦١^f - ٨- وما ادا بهم في معرفة الدواعى . قال الحسين بن (كدا)
 منصور دأى اليبان يدعو الى الرشد و دأى الاسلام يدعو
 الى الاطلاف و دأى الاحسان يدعو الى المساهد و دأى العلم
 يدعو الى الزاد و دأى العقل يدعو الى الهدى و دأى العلم
 — ٥ — (١) cette formule indiquant un extrait de Hikayat al Khoṭā (٢) cf. Sahel Toubati
 in Ibn Taymiyyah, *Ṣaḥīḥ al-Kawakib*, t. XXVI, f. 116 d. une copie

يدعو إلى السجاء^١ و داعي المعروه يدعو إلى (١٦٦) الرج و الراحة
 و داعي النوكل يدعو إلى الله و داعي الخوف يدعو إلى الارتجاج
 و داعي الرعاء يدعو إلى الظمانيه و داعي الحبه يدعو إلى السوء
 و داعي السوء يدعو إلى الوله و داعي الوله يدعو إلى الله و
 ضاء م لم يكن له داعيه م هذا الداعي اولئك م الذين
 اهملوا في مفاز السجاء و لا يبالى الله بهم^(١)

(١) il est très remarquable que cette série de XII formes s'accorde avec celle des
 XII Groupes de Ja'far Sâdiq (Baghdad, Tafsir, ms. Berlin, f. 272^v)

II - (اصور الملائكة و غلطات الصوفية للسلي) - (f-170)

(Cat. Cur., VII, n° 178, f. 79^a)

و قال الحبيب بن منصور الخلاج الحق تعالى اوحد هذه
الهياكل على رسم العلى منوطه بالاناب فانه في الحفنه
و اما الارواح ضحا الى اسفل معدود^١ و فورها بالموت و ربطها
في وصف احاسها بالعصر [و صفاه تعالى بايه عن هذه الاوصاف
من كل الوجوه فكيف يجوز ان يظهر الحق في اوحد هذا النص
و العلة خلا و حاشا و بب ان الحق سبحانه و تعالى الزم في كتابه
وصف العبودية للحلف اجمع فقال : و ما حلف الحق و الاسب
الا ليعبدون » و قال ان كل ما في السموات و الارض الا آيب
الرحمة عدداً » (R. 18, 14) فكيف يجوز ان يحل فيما الزمة
وصف النص و هو العبودية فيكون مستعددا معبوداً^٢]

- [⁽¹⁾ al-ʿabd al-muḥṭab al-muḥṭab al-muḥṭab] -

III - (تهدب الاسرار للحركوشى) - (a-180) -

١- (ص ٧^٥) الصوفى [و صدى الدات]^(١) الذى لا يقبله احد و لا يقبل احداً
و قال ايضا الصوفى هو المفسر عن الله تعالى فان الخلق استاروا الى الله تعالى
٢- (ص ٧٨^٥) كتبت الحبيب بن منصور الى ابن عطار رضع « اطل الله تعالى الى
حياتك و اعدى و ماك على احسب ما حري به قدر و نظف به حدى
مع انك في علمي من لواحق اسرار صحتك و ما اقلين دحائر مؤدك
ما لا يندرجه كتابك و لا يحصىه حسابك و لا تفنيه عاب و في ذلك اقول
كنت و لم اكن اليك و اما كتب الى روجي غير كتاب
و ذلك ان الروح لا فرق بينها و بين صحتها بفضل خطاب
فكل كتاب صادر عنك و اريد اليك بلا رد الجواب جواب

1 - (1) n° 178, f. 79^a Cat. Cur.

(2) n° 178, f. 79^a Cat. Cur.

الرسالة للمصري - - (231-2) -

V

١- (ح ١ ص ٦٠) (ع السلي) - (مصل ١) -
 (٢) قال الحسين بن منصور ما عني العصفه في الموجد سقط عنه ليم وكفى -
 ٢- (ح ٢ ص ١٩٨) - (باب الخوف) -
 (٣) قال الحسين بن منصور ما صاف من سبي يسوع الله عز وجل أو رجا سواه
 اعلى عليه انوار كل شيء وسلط عليه الخافه وسمى عليه سعين سخا
 اسرجا السك وان صفا اوجبت سدة حومهم وكثرهم في العواصم وحسنه تدبر
 احداثهم -

٣- (ح ٣ ص ٦٤) - (باب الخوف) -
 (٤) سمعت ابا عبد الله السلي رحمه يقول حدثنا محمد بن يسر قال حدثنا الحسين
 بن منصور قال حدثنا داود بن معاذ قال سمعت محمدا بن يعقوب قال سمعت ابا الخصاص بن
 فرافصة معنا بالشام مملكت حمص ليله لا نبت الماء ولا نبت من سبي تأكله -
 ٤- (ح ٣ ص ٨١) - (باب الموكل) - ١

(٢) وسمعت (١، ع السلي) يقول سمعت ابا عبد الله بن محمد (١) يقول قال الحسين بن منصور
 لادبرهم الخواص ما دا صعب في هذه الاسفار ومطع هذه الماور قال سمعت
 في الموكل اصبح يسمى عليه فقال الحسين اصبت موكلي في عمار ناطق

- Observation on n'a donné ici que les fragments de al Hallaj qui ne figurent
 pas dans les extraits précédents de auteurs antérieurs Pour les autres extraits
 Hallagien de al Ghazali, cf. Bibliothèque 231 n.
- 2 - (1) Majālis wa un mawā'id li al-ḥaṣṣa (Riḥlat, p. 7, n. 2) - (2) wa al-Abū Yūsuf al-Hajjī
 fann al-Sufiyya al-Thamīn (n. Perz AT 5855 f. 28^a, Sur al-ḥaṣṣa f. 54, cf. Makhlūf, Riḥat, II, 165)
- 4 - (1) wa al-Abū Muhammad al-Rāḥī al-Shaṣṣī, + 353/964 (Jāmi', 254, Jāmi' 2, 113)

فَأَبْنُ الْمَاءِ فِي التَّوْحِيدِ -

٥- (ج ٣ ص ١٥٣) - (باب المحرّفة) -

(٧) [وَأَمَّا أَمَّاوِيلُ الْمَتَّاسِي فِي الْحَرَّةِ] فَقَالَ الْحَسَنُ مَصْنُوعٌ مِنْ أَرَادَ الْحَرَّةَ
فَلْيُصَلِّ الْعَبْدُ -

٦- (ج ٣ ص ١٥٤) - (باب المحرّفة) -

(٧) وَقَالَ الْحَسَنُ مَصْنُوعٌ إِذَا اسْتَوَى الْعَبْدُ مَعَ الْعَبْدِ كَلَّمَا
مَصْنُوعٌ حَرًّا مِنْ نَعْبِ الْعَبْدِ فَيُتَبَدَّلُ بِالْعَبْدِ لَا عَنَاءَ وَلَا كَلْفَ وَ
ذَلِكَ مَقَامُ الْأَسَاءِ وَالضَّدْعِ -

٧- (ج ٣ ص ١٧٧) - (باب الفرائض) -

(٨) وَقَالَ الْحَسَنُ مَصْنُوعٌ الْحَقُّ إِذَا اسْتَوَى عَلَى سَرٍّ^(١) مَلِكُهُ الْأَسْفَرُ
فَيُعَاسَمُ الْعَبْدُ وَيُجَرَّعُهَا -

٨- (ج ٣ ص ١٧٩) - (باب الفرائض) -

(٩) وَقَالَ الْحَسَنُ مَصْنُوعٌ الْمُتَعَرِّضُ هُوَ الْمُحْسَبُ بِأَوَّلِ مَرَاتَةٍ إِلَى مَقْصُودِهِ
وَلَا يَجُزَّ عَلَى تَأْوِيلٍ وَطَلٍّ وَحَسَبَاتٍ (الَّذِي هُوَ أَثَرُ الْمُحْسَبِ) -

كَيْسُ الْمَحْجُورِ لِلْهَجَوِيِّ (1058-a) -

VI

١- أَوَّلُ قَدَمٍ فِي التَّوْحِيدِ مَاءُ التَّفْرِيدِ^(١) -

— 7 — ^(١) var. مَلِكٍ - cette sentence ap. Haytham, *Genève*, 224.

— 1 — (1) ms Paris, supp persan 1086, p. 162^b, cf. trad angl p. 281 & not
ut adducit à al-Kharidj par al-Sha'rawi (ibid. 191).

- حكاية عن أبي حنيفة للكرماي - (a-330)

VII

قال الحلّاح

١- أت الدكرن في ذكرهم المنزعليه من الناس لذكرهم سواء
واننا يقول (٢)

يُبَيِّنُ سَابِ الْحَقِّ أَنْ يَبَاهُ، وَكُلُّ سَابِ ابٍ مِنْهُ لَسَاهُ
اسْرُ إِلَى حَقٍّ وَكُلُّ مَا اسْرُ إِلَى الْحَقِّ فَأَنْتَ أَمَانَهُ
يَحْتَرِفُ الْحَقِّ وَالْحَقُّ نَاطِقٌ، وَكُلُّ لَسَانٍ فِدَانِي أَوَانَهُ
أَدَاكَ بَعْدَ الْحَقِّ لِلْحَقِّ شَيْئاً، مِمَّا نَالَهُ فِي النَّاسِ يَخْفَى مَكَانَهُ

٢- وَسَلَّ مِنَ الْمَعْرِفَةِ فَقَالَ هِيَ عَارَةٌ عَنْ رُفُوهِ الْأَسْمَاءِ وَاسْتِهْلَاكِ
الْكَلِّ فِي الْعَرَاءِ (٣)

٣- وَسَلَّ مِنَ الْحَسَنَةِ فَقَالَ هِيَ حَالُهُ تَسْتَوِي عَلَى الْحَبِّ حَتَّى لَا
يَشْهَدُ إِلَّا الْمَطْلُوبُ -

٤- وَمَالَ الْمُحِبَّاتِ مَنْزِلَ يَحُولُ بِنَا الطَّالِبِ وَمَطْلُوبُهُ، وَسِ الْمُرِيدِ وَمُرَادُهُ
وَسِ الْمَاصِدِ وَمَقْصُودُهُ، وَالْأَمَلِ أَنْ يَكُونَ لِلْحَلْفِ لِلْحَقِّ، وَلَسِ الْمَنْ
مَحْجُوزاً، وَأَمَّا الْحَلْفُ هُمُ الْمَحْجُوزُونَ وَمَالَ إِيحَاكِي (١) حِيَاكِي

٥- وَمَالَ رَحِلَ الْحَسَنِ بْنِ مَعْمُورِ الْحَلَّاحِ مَا الْمَسْرُ؟ قَالَ مَا خَفِيَ ظَاهِرُهُ
وَبَدَا مَعْنَاهُ

وَسَلَّ عَنْ الْأُنْسِ فَقَالَ هُوَ فَرْجُ الْقُلُوبِ بِالْمَحْجُوزِ وَمَالَ أَيْضاً الْأُنْسِ

١- (1) sentence attribuée à Abū Bakr al-Wāṣiṭī (Shāfiʿī, *ṭabaqāt*, I, 99)

(2) traduction in Baghi, *ṭabaqāt*, p. 154⁵.

٢- (3) cf. *ʿAṭṭār*, I, n° 4

(1) trad. in Baghi, p.c. p. 154⁵ - (2) cf. est donné le plus de vers "أجرب من منتهى
... مكنه" -

- يارساح الحسبه مع وجود الهسه ووحيد ارفع الحسبه أن راء
الرجاء أغلب عليه من الحوى وقال ايضا الأئمة انبساط الخطب ال
المحبوب ومعه ما قال ابراهيم عم «ارى كيف يحيى الموى (البقرة نمر)
آيه 7<» و قول موسى عم «ارى انظر النك» (الاعراف مآ آيه 14)
وقال الأئمة ان نسأئس بالارباب فصبت عن رؤيه الاعيان
6- وسئل عن الوحد فقال هو لهب نساء في الاسرار بشرج من
السنوى مضرب الحواجز هرا و هنرا عند ذلك الوارد وقال
ايضا الوحد معروف بالزوال والمعبره ناسه لا بدول و أسنا يقول
الوحد نطرب من في الوحد راسنه و الوحد عند وجود الحق مفعول¹¹
عد كان بوحيه وحدي و يردني نوره الوحد من في الوحد مفعول
7- وقال ربيع من رافت الله عز وجل عند حطرات عليه عظمة سد
مربك حواجه و أسنا يقول
باسم مع الحلف قد ناهوا به ولها لعلموا منه معنى معناه
و الله لا يصل منه الى سبب حتى يكون الذي اذاه بدينه

(طبعات الصوميه للهموي) - (1059-95)

VIII

- 1- كه حلال كويد در آجر كتاب خود (اي كتاب عين الجمع) «هر كه
ماين سخبات ما ايمان دارد و [اران] چاشني دارد ويرا ارمين سلام

كسيد كويد - (لا يصرح)⁽¹⁾ كه راجع نا أو يك كامسب -

5- (1) trad. pers. in Bayle, *Supplément* (2) sic, pers. ييشي 6- (1) off. Kalātibādī (2) off. Kalātibādī

6- (2) off. ms. turc. *Wia* cat III, 308, 4. 12^a - *att.* «كيد» كويد pers. Kalātibādī (3) off. Kalātibādī

7- off. *transl.* pers. d'«*le Halk*» «*نأه الخلائق في عبياء مظهه*»

4- (1) add. pers. par Jāmī (*Naḡhāt*, p. 209) -

2 - (2) off. Jāmī, id. p. 102 - *Akkād* n° 6, note 4

vers, dont 1 original arabe manuscrit

٣ خداوند پاؤل مان سامردی سَر و سورد خوسر ' مان هدی دآدی
بفضل خوسر ' انور محوای نا بهشت خوسر ' مان برک سپه ' از حساسته
که آن اوّل کردی بفضل خوسر ' هام کنی بر خوسر ' یاه کاری در گرفتی و ساد
مرد دآدی -

IX مباحث الاسرار الکیمی - (٣٢٥-٣٢٠)

١- (تمتة ترجمة العلاج)

سك رجم عن حال موسى عم في وقت الكلام فقال بدا له ناد
ما الحق علم بعد لموسى / م (انراعى موسى عن موسى ولم يك لموسى
خسر عن موسى م كلم و كان المكلم هو المكلم^(١) يحصل موسى في حال
الجمع و فائده عنه و صلى طاب لطيف موسى جميل الخطاب أو بآناه^(٢)
لكم بالله تعالى ما و نه سمع م اسد هذا الكلام اياناً و مال فنه ما
في حوا - مسئلتك^(٣)

و بدا له ما بعد ما ابدل الهوى ' برى نالى موصفاً لبعابه

و سدو بحاسبه الرداء و دونه ' صبت الذي متبع اركانه
[فأني ليطر كيف لاح فلم يطع ' بطراً اليه و دة^(٤) سبجانه^(٥)]

فاللهم ما اضللت عليه صلوعه ' و طاء ما سمحت به احبائه -

٢- و قال اذا دام اللآء آلفه و اسد^(٦) [لبي العتاهة]

نعودت منى الفتر حتى الفته ' و اسلمني حسب العنز الى الصبر

١- كان + me l'endres (2) - (var l'endres) (4) ١- ٢

(2) Les vers sont en dialecte (vers 1, 2, 4) des vers d'un autre poète arabe de Andalus

par le Tour de l'Andalus, de Abu Amr, dont le Hallag - transforme le vers en un

si l'Andalus de l'Andalus (Hallag, manuscrit de l'Andalus, 108 160) - il est dit dans le 3^e vers -

٢- (3) cf. Minawi, n° 5 -

cf. l'Andalus, 108 160
dans l'Andalus, 108 160

(4) var صد
(5) var اشكانه -

تذکره الاولیاء للعطار



۱- (ح) ص ۱۳۹

(۳۴) (علاج) در عرقاب گفت «ما دلیل المحدثین و وحوش دند که هر کس دعا بخردند او نیرسرسد تل ریگ بهاذ و نظاره می کرد چون همه بار گسید نفسی بد گفت «نارسانها عریا مالک دائم مالک گهرم ار همه سنج مستحان و ار همه بهلیل مهلال و ار همه بنذار صاحب بداران الهی و می دای که عاجزم از مواضع شکر رو بجای ما شکر کن خود را که شکر آتس و رس « -

۲- (")

(۳۷) و نرسدند که عارف را وقت باشد؟ «گفت «نه از هر آنکه وقت صف صاحب وقت است و هر که با صف خویش آرام گیرد عارف نبود» [صفت آتس که دلی مع الله و ف « (المحدث)]

۲- (")

(۳۸) نرسدند از هر گفت «فقد آتس که مستعی است از ما سوی الله و

ناظر است بالله

۴- گفت معروف عبارت است از دادن اسبا و هلاک همه ذرمعی -

(۳۹) (")

۵- «و» ص ۱۴

(۴۴) و گفت زبان گویا هلاک دلها و محوس است -

1- camp d'habit à Bagdad, «arab», in n° 7, p. 109, à Kalābādih, t. 2, p. 109.

4- cf. KIRMANI n° 2, p. 144, «arab» - (mashā'at, p. 144) -

5- cf. province d'al-Hijaz, «arab» al-mashā'at, in Paris, sup. persan, 1214, p. 109.

«گفت الاله مستنطق - تحت نظر مستهلکات» یعنی زبانها گویا هلاک دلها و

محوس است - 7- n° 7, p. 144, «arab» -

۱- (ح < ص ۱۴)

(۴۶) در عالم رضا از هائیس که آنرا بهی خواست که اعمال هرده هزار
عالم در کام او صورت جزه است در بنای -

۷- (//)

(۴۷) ما همه سال در طلب ملای او ناشیم چون سلطان که دام در طلب
ولایت باشد -

۸- (//)

(۴۹) مرید در سانه نونه شود است و مراد در سانه عصمت

۹- (//)

(۵۱) وف مرد صدی در با سینه مرد است فردا اس صدیها در سعد
قبایب بر رسد رسد -

۱- (//)

(۵۲) دنیا بگذاشت رهد بهی است و آخر بگذاشت رهد دل و یک
خود گف رهد حل

۱۱- (//)

(۵۳) نعلست که رسیدد از صرگف «آست که دست و پای نرید
و ار دار آورید و محب آنک اس همه ما او کردد -

K- (//)

(۵۴) نعلست که سلی را روری گشت «انا لک دسی نر نه که ما قصد کاری
عظیم کردیم و سرگشته کاری شد و حبیب کاری که خود را گشت در دس دارم

(۹۰) - (۱۳ ص ۱۱۴) - رکعان فی العصف لا یصح و صوته ال بالدم -

«عبر العالج
فلم یکن فی ربه من یأخذ بده»
par la route féminine a l'aplanissement de la route masculine (۱) - ۱۲ -

[XI] - مدّة الزمان للنسب ابن الجوزي - (440-441)

[p. 75^a] ١- وأما في المنافب فآته (أى التحلاج). لها رُفِعَ الى الخذع
فآل حسب الواحد افراد الواحد له م قال يستعمل بها انها الحقا
(س. ٢٤ آه ١٧) ولم ينف بتعداد الآم سهو فله وقيل وهو
على الخذع «ما حدّ الصوّى» - فقال «ما تروى» - وروى انه التف
الى الناس وقال «من سخر طلت شهادته» ومن غاب فقلت
شهادته» - وروى ان بعض الصوفية ناداه وهو مصلو «من
قلت الدنيا كاست الآخرة [حليلته]^(١) ومن بارقه الحق كان الخذع
واحلتته» -

(١) روحه : Agn. part: روحه